Los Cínicos

R. BRACHT BRANHAM
M.-O. GOULET-CAZÉ (Eds.)



Seix Barral Manuales de la Cultura

Seix Barral Manuales de la Cultura

Los cínicos

R. Bracht Branham
y Marie-Odile Goulet-Cazé (Eds.)

El movimiento cínico
en la Antigüedad y su legado

Prólogo a la edición española por
CARLOS GARCÍA GUAL

Traducción del inglés por
VICENTE VILLACAMPA

Título original:
The Cynics
The Cynic Movement in Antiquity
and Its Legacy

Diseño colección:
Josep Bagà Associats

Primera edición: abril 2000

ISBN: 84-322-1600-3
Depósito legal: B. 14.908 - 2000
Impreso en España

SUMARIO

LA ACTUALIDAD DE LOS CÍNICOS (A MODO DE PRÓLOGO)

Carlos García Gual

El hecho de que en un período reciente, es decir, en los últimos veinticinco años, se hayan renovado con nuevos acentos y gran impulso los estudios sobre el cinismo y su legado literario debe verse como un dato muy significativo. Podemos detectar, en estos años, una importante revalorización del cinismo antiguo y su influencia filosófica y literaria, un aprecio por el cinismo como un movimiento filosófico y social de sorprendente y muy larga impronta cultural. Esta atención renovada hacia él está justificada, pienso, no sólo por la publicación de algunos estudios importantes de sus textos que el lector verá citados oportunamente en el presente volumen, como los de Léonce Paquet (1975) y Gabriele Giannantoni (1990) —beneméritos filólogos que con admirable cuidado han editado, traducido, y anotado el conjunto de los fragmentos de los cínicos antiguos—, y por las doctas y estimulantes revisiones críticas de Heinrich Niehues-Pröbsting (1979) y Marie-Odile Goulet-Cazé (1986), y el extenso e influyente ensayo filosófico de Peter Sloterdijk (1983) —en un libro que contrasta el cinismo antiguo con sus sombras en la modernidad—, sino que responde, además, creo, a una nueva comprensión, a cierta simpatía de nuestro tiempo favorable a una reinterpretación actualizada de su legado filosófico. La simpatía hacia esos vagabundos anárquicos y humoristas de la temprana época helenística, y hacia la larga estela de sus ecos en una discontinua, pero vivaz y abigarrada tradición filosófica literaria, es un síntoma de una cierta mentalidad y complicidad postmoderna.

Desde una renovada actitud y con una perspectiva amplia se aquilata y registra mejor cuán permanente y sugerente ha sido la herencia subversiva de esa tendencia filosófica, su resonancia social e intelectual, *el humor ácido y rebelde de su crítica radical*, transgresora y contestataria, así como su estimulante influencia en nuevos géneros, diversos escritores y varias épocas.

Contrasta esta revalorización actual de la tradición cínica con el escaso margen de atención que tradicionalmente le dedican las habituales historias de la filosofía. En los manuales académicos al uso se despacha a los cínicos en unas pocas líneas. Porque se cuenta la historia de la filosofía tomando como eje narrativo central la progresión de las ideas y la secuencia e interrelación de teorías y escuelas filosóficas, así como el impacto intelectual de los grandes textos de venerables maestros del pensar. Y en esa perspectiva el cinismo resulta fácilmente arrumbado y preterido, visto como un pensamiento de ocasión y de chisporroteo anecdótico, sin grandes textos memorables, tan fragmentario como informal y disperso. Se puede ver como una expresión condicionada históricamente, y un tanto marginal respecto de la gran tradición escolar, de un cierto malestar en la cultura, una tendencia crítica y ética que ni siquiera acierta a definirse como una auténtica escuela, sino más bien como una vaga y pintoresca secta de disfraz filosófico, carente de seriedad y sistema y con escasa teoría profunda.

Sin duda, el replanteamiento actual del aprecio crítico en los recientes estudios sobre el cinismo responde a una perspectiva distinta de la de esos manuales académicos. A los que hay que reconocer que, desde su punto de vista, tienen razón al marginar a los cínicos. Nada menos académico que estos pensadores de aires bufonescos. Nada más opuesto a la seriedad de los profesores de filosofía que un tipo como Diógenes. En una perspectiva hegeliana que toma como eje el progreso dialéctico de las grandes escuelas filosóficas, esa perspectiva adoptada por las modernas historias de la filosofía, de la secta de los cínicos hay poco que decir.

El renovado interés actual por los cínicos responde, en cambio, a una atención enfocada hacia un pensamiento menos sistemático, poco formalizado, en absoluto escolástico, y a una consideración que no sólo toma en cuenta la teoría filosófica de nivel más abstracto, sino también otras formas de expresión del pensamiento más laxas y su repercusión literaria. Desde este punto de vista, los cínicos nos parecen representativos no sólo de una profunda crisis cultural en un momento histórico bien definido, sino también muy modernos, por su rebeldía ante los valores tradicionales y por su inconformismo radical, en su afán de transgresión de las normas sociales, en su actitud iconoclasta y libertaria. Desde los años sesenta, estamos sensibilizados hacia esas formas subversivas de crítica.

Pues no atrae nuestra reflexión y admiración la escasa teoría abstracta del cinismo, ruda y bastante elemental, sino más bien *la actitud personal histórica de los cínicos*, su actuación de rechazo y provocación, su empeño en alterar el común sistema de valores, de «invalidar la moneda de curso legal», como reza su famoso lema. En ese modo de rebelión cultural que protagonizan en el contexto de su tiempo, de un lado mediante una provocativa re-

nuncia a toda actividad cívica y política, con un radical desprecio de las convenciones morales, practicando una vida perruna (un *bíos kynikós*), y por otro ejercitando un estilo expresivo propio (el *trópos kynikós*), revestido de ácido humor y corrosiva ironía, en sátiras, diatribas, parodias, anécdotas, sentencias, chistes y gestos burlones, nos parece sentir algo que sintoniza con nuestras propias inquietudes. En su búsqueda de una dicha despreocupada y animal, el cinismo desdeña las convenciones y se ríe de todo lo «respetable» en un ejercicio constante de desvergonzada e implacable sinceridad y libertad de palabra. Es la culminación del individualismo desengañado de todas las trabas y trampas sociales.

Bajo el emblema del perro *(kúon)*, símbolo para los griegos de la total desvergüenza, el cínico se proclamaba seguidor fiel de la naturaleza *(physis)* y sus instintos, y liberado de cualquier sumisión a toda institución o ley *(nomos)* convencional o local. Se mofaba de las vanas penas y preocupaciones ajenas y escandalizaba a los más pacatos y necios. Predicaba la autosuficiencia, la franqueza de palabra, la austeridad extrema, y la desvergüenza radical como el camino más corto para alcanzar la tranquilidad de ánimo y la vida feliz. Sólo así puede el sabio reírse de los vaivenes de la Fortuna, sólo así se ve exento de penas, pasiones molestas y compromisos encadenantes. Cosmopolita, desarraigado, pobre y a sus anchas en cualquier lugar, va y viene el cínico con un mínimo equipaje, un tosco manto, un bastón de caminante y una alforja ligera, suficiente a sí mismo, ascético, imperturbable y dichoso en su espléndida libertad y su colmada independencia.

Así se configuró en la antigüedad el paradigma del sabio cínico, cuyo ejemplo inaugural fue Diógenes de Sínope. Los muchos *kynikoí* que, primero en las ágoras soleadas de la Hélade, y luego en muchas otras plazas, calles y ciudades del Imperio romano, dieron testimonio de esa austera y ácida sabiduría práctica, con su mínimo atuendo, sus hirsutas barbas, mordaces y mendicantes, imitaban al implacable Diógenes. En contraposición a los hábitos docentes de otros filósofos predicaban con el ejemplo personal una subversión desvergonzada. En contraposición a las prestigiosas escuelas de filosofía el cinismo no pasó de ser una pantomima y una parodia, y, sin embargo, una farsa de sorprendente resonancia.

Diógenes fue un personaje histórico, desde luego. Pero, en mucha mayor medida, su figura se fue perfilando como un personaje literario, el auténtico héroe fundador de la secta, el paradigma del cinismo. Su biografía, al menos tal como nos ha llegado en el libro VI de Diógenes Laercio, está constituida de muchos añadidos, y no es más que una divertida y continua sarta de anécdotas, sentencias y chocantes episodios paranovelescos. La función de Antístenes, discípulo y amigo de Sócrates, un escritor de amplia obra (perdida) y de indudable valor filosófico, parece, al ser confrontada

con la trayectoria de Diógenes, un tanto ambigua. Ya en él encontramos las líneas fundamentales de la ética cínica, pero no vive aún con la audaz desvergüenza del buen cínico. Y la unión de teoría y vida parece decisiva para el caso. Porque, como en otras escuelas helenísticas, como entre los epicúreos y los estoicos, el valor de la doctrina se constata por su finalidad práctica y su realización en la propia existencia personal. Todas estas filosofías helenísticas pretenden mostrar un camino hacia la felicidad individual, desligada de las trabas de una sociedad alienada y alienante. El cinismo responde al mismo malestar y descontento que otras doctrinas, pero resulta más tajante y subversivo.

Como ya hemos dicho, el cinismo se muestra como un modo de vida (un *bíos*), pero también como un estilo de pensar y expresarse (un *trópos*). Vida y estilo que iban unidos en el caso ejemplar de Diógenes, pero que luego pueden disociarse en sus seguidores. Son muchos los que llevan el manto áspero y el mínimo zurrón del cínico, pero pocos tienen la agudeza de palabra y humor mordaz del viejo maestro. Ese estilo y humor cínico se encuentra, en cambio, adoptado por algunos escritores, que lo utilizan con desparpajo y gran rendimiento literario para expresar su propia y ácida visión de la sociedad y la cultura, como es el caso de Menipo y de Luciano, dos maestros de la sátira y la parodia, de enorme influencia literaria posterior. Con ellos la filosofía se disuelve en literatura. No se trata ya de practicar la ascética vida del cínico, sin patria ni hogar ni profesión ni dinero, sino de mantener en sus escritos una óptica desenfadada y crítica, subversiva y despiadada, expresada en el troquel de los nuevos géneros literarios ligados a ella. A pesar de que, como decíamos, hay una ligazón profunda entre la doctrina y su realización personal en la vida, cabe quedarse sólo con aquélla. Es decir, uno puede pensar y expresarse como un cínico, pero vivir de modo más cómodo y burgués. Como quiso vivir el sagaz Luciano, por ejemplo. La influencia del cinismo se extiende en esa dirección y rebasa los márgenes de la filosofía para *fecundar la literatura con su frescura y su humorismo*, su aspecto más informal, su irreverencia y su procacidad. La personalidad literaria de los cínicos es un trazo revelador ya desde los comienzos mismos del cinismo, y luego tiene variados reflejos.

Muy bien lo indica, con otras palabras, R. Bracht Branham, al subrayar aquí «las dimensiones retóricas y literarias del primitivo cinismo» (*cf.* pp. 112 y ss.):

«Dada la naturaleza pragmática del cinismo como ideología —escribe—, teoría y práctica o discurso y experiencia parecen resistir la separación aún más tenazmente de lo usual. *¿Dónde termina pues la teoría de Diógenes y dónde empieza la vida?* Es verdad que la figura de Diógenes y el cuerpo de géneros inventados por los cínicos desbordan el movimiento que los gene-

ró. Pero esto sólo sugiere que la dimensión retórica o literaria puede haber sido más fundamental para el cinismo que para las demás escuelas filosóficas que no dejaron un legado semejante. De hecho, ningún otro movimiento filosófico de la antigüedad ha tenido consecuencias de tanto alcance en la literatura o ha extendido su influencia tan lejos en el ámbito del discurso escrito.»

El estilo cínico se refleja en nuevos moldes expresivos, que no tienen la formalidad de los antiguos. La parodia, la sátira, la diatriba, el diálogo cómico, la anécdota y el chiste *(chreía)*, la sentencia *(gnome)*, permiten la expresión de ese humor característico y consiguen un efecto inmediato, muchas veces de alcance popular. El tono aguzado y festivo de esos géneros menores va bien a la retórica de la calle, y al desparpajo y la burla que practican los cínicos. El cínico rehúye la solemnidad y abomina de la pesadez. *Es como un guerrillero de la filosofía.* Dispara su flecha y rompe a reír; con el punzón de su humor deshincha cualquier globo retórico; *con un gesto burlón manda a paseo las ínfulas del idealismo.* No sienta cátedra, sino que zancadillea a los profesores.

De ahí que la escritura cínica se exprese en formas literarias que evitan la seriedad, y frecuentan la ironía y el sarcasmo. En ellas mezclan la prosa y el verso, desafiando así las convenciones formales clásicas o tradicionales (así inventan el *prosimetrum*), o bien combinan lo serio y lo ridículo (creando lo «seriocómico» o *spoudaoigéloion*), o bien recurren a la parodia frívola de los géneros más respetables, como la tragedia, o nos ofrecen en formato menor escenas de comedia o de diálogo filosófico. La sátira es un producto de raigambre cínica. Lo es también el viaje fantástico (a un mundo utópico o al fúnebre Hades), que recoge y distorsiona en plan lúdico motivos de la comedia y los antiguos relatos míticos. Y, sobre todo, lo es la anécdota y el chiste, lo que suele denominarse como la *chreía.* Las que Diógenes Laercio, en el siglo III de nuestra era, ha recogido acerca de Diógenes son de la mejor calidad humorística. Nunca una escuela se sirvió tanto y tan agudamente de las anécdotas, reales o inventadas, para trazar una silueta ejemplar y clavetear una doctrina filosófica de tono popular.

Esas frases y gestos memorables de Diógenes son como petardos que el teorismo personal del cínico arroja sobre los monumentos de otras ideologías, quiebros ágiles contra la seriedad de las convenciones más respetables de la moral dominante, muecas de bufón y risas de payaso para desenmascarar la aparatosa vanidad de las ideas y los más indiscutibles tabúes cívicos. Si bien el cínico se sitúa en el ámbito de la tradición socrática, en su crítica racional y en su programa ascético —y está clara la ascendencia socráctica del pensamiento de Antístenes—, rebasa en seguida la moderación de aquél. (De ahí la definición que Platón da de Diógenes como un «Sócrates enlo-

quecido», *Socrates mainómenos*, que el lector encontrará muy repetidamente glosada en las páginas de este libro.) De ahí también el enfrentamiento a otras escuelas, y no sólo al platonismo, sino a toda la tradición ética orientada a lograr la *sophrosyne* o moderación como camino de felicidad. De ahí que hasta los epicúreos, por ejemplo, rechazaran el modo de vida de los cínicos. (Como señala bien M. Gigante, *Cinismo e epicureismo*, Nápoles, 1992.)

No sólo en la forma, sino también en el fondo, Diógenes se distancia del maestro de Antístenes y de Platón, víctima consciente de su sumisión y obediencia de las leyes patrias. La concepción de la *paideia* en uno y otro revela bien esa divergencia, pese a que pueden detectarse rasgos socráticos en el origen del cinismo más ilustrado. La búsqueda de la virtud mediante un examen racional y crítico transgrede aquí la clásica cordura. La ironía deriva hacia el sarcasmo, la crítica al rechazo radical de la política. Y también las formas expresivas se hacen más agresivas, más radicales, más impregnadas de una comicidad desaforada, escandalosa e hiriente.

«Sencillamente, el mapa de la literatura ya no fue el mismo después de los cínicos», anota Bracht Branham. *Los aires de farsa de los desvergonzados cínicos* insuflaron en la literatura helenística *rachas de modernidad*, y una estética más suelta, frívola y lúdica. El tono cínico resurge aquí y allá, rejuvenecido, en ecos varios de pensadores posteriores. No es que en esos escritores de acentos cínicos resucite entera la doctrina de la autosuficiencia y la dura ascética de la vida perruna, sino que ellos usan el estilo acuñado por el cinismo para expresar su visión de la sociedad, para volver a invalidar las convenciones sociales mediante el sarcasmo y la ironía de troquel cínico. Los satíricos latinos no eran filósofos cínicos, pero reactualizan algunas lecciones de Diógenes, a su conveniencia y en frases sueltas. Tampoco era un cínico cabal Luciano, que tantos temas y figuras evoca y reanima con singular talento y humor ágil. En esos literatos el cinismo es, fundamentalmente, una farmacopea y una perspectiva mordaz sobre la sociedad. Sobre el muro del academicismo, la retórica oficial, la seriedad, la pompa y la rutina, la mirada cínica descubre agujeros con vistas a la naturaleza. Invita a arrancar las máscaras y a derribar los ídolos del foro, y a reírse luego de los fantasmas y los fantasmones de turno.

El ensayo de H. Niehues-Pröbsting recogido en este mismo volumen (pp. 430 y ss.), subraya muy bien la pervivencia del cinismo en algunos pensadores ilustrados, y, sobre todo, en Nietzsche. («Después de Diderot, Nietzsche representó la etapa más importante en la historia de la recepción del cinismo filosófico que acabó llevando al concepto moderno del cinismo como actitud.») A riesgo de repetir alguna de sus consideraciones, creo que podemos destacar esa simpatía de Nietzsche hacia los cínicos. Una simpatía,

expresada repetidamente y en frases muy bien perfiladas, que se refleja en varias obras, tanto por lo que toca a su pensamiento subversivo y antiacadémico, como por la forma fragmentaria y de aforismos y apotegmas de la enseñanza cínica.

Tanto la reflexión filosófica de Nietzsche como su concepción fundamental de la existencia, tan marcada por la metafísica de Kant y Schopenhauer, desbordan, desde luego, los límites de la visión del mundo cínica, e incluso la contradicen a fondo, pero eso no resta valor a esa manifiesta simpatía, que es tanto de fondo como de forma. También Nietzsche siente una singular afinidad de esa expresón sincopada en aforismos y lemas punzantes, y de esos gestos subversivos y tajantes con los que el cínico golpea las ideas y argumentos de sus adversarios. Ese aire de bufones de los cínicos le resulta a Nietzsche muy atractivo. Aprecia en los cínicos su audacia en la rebelión ideológica, pero sobre todo su soltura en la expresión de su actitud subversiva. Y esa simpatía de Nietzsche por los cínicos, y por el afilado estilo cínico, resuena de modo claro en el libro de Sloterdijk, y, mezclado con ecos de éste, en otros posteriores. (Como, por ejemplo, en el de M. Onfray, *Cynismes*, París, 1989, o en mi breve texto *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1987, 7.ª edición, 1998.)

«El neocinismo de Nietzsche —escribe Niehues-Pröbsting— es uno de los modelos para la más espectacular recepción y actualización literaria del cinismo en tiempos recientes. La *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk (1983), ha sido el mayor éxito de ventas de un libro de filosofía en Alemania desde 1945» (a.c., p. 472). La *Crítica de la razón cínica* se tradujo al español por las mismas fechas que al inglés y al francés. (En excelente versión de Miguel Ángel Vega, con un muy breve prólogo de Fernando Savater, y se publicó en dos volúmenes, en Madrid, Taurus, 1989, aunque no sé si fue muy leído entre nosotros.) Partiendo de los cínicos antiguos, reconsiderados con simpatía nietzscheana, este brillante y extenso ensayo rastreaba y comentaba a fondo los rasgos cínicos que permean la modernidad y ofrecía una crítica y apología del cinismo difuso del presente, ese *Zynismus* derivado y divergente del *Kynismus* antiguo.

De nuevo citaré a H. Niehues-Pröbsting, que me parece que resulta enormemente acertado y actual en sus opiniones críticas al respecto (a.c., p. 473): «El éxito de Sloterdijk se basa en su fácil y en ocasiones virtuosista estilo de escritura, pero también, esencialmente, en su continuidad con la teoría crítica, mientras que al mismo tiempo evita el callejón sin salida al que esa teoría estaba condenada, porque rechazaba la perspectiva que hubiera permitido una solución práctica al dilema entre la dialéctica de la Ilustración y la razón instrumental. La solución de Sloterdijk es el cinismo. Con esta postura se encuentra a mitad de camino de esas tendencias que sobre-

vivieron a la fase (en último término fracasada) de la realización política de la teoría crítica. Esas tendencias incluyen el alejamiento de la esfera pública, el movimiento ecológico, la nueva sensualidad y la toma de conciencia del cuerpo, el feminismo, etc. El libro de Sloterdijk es un auténtico espejo del desarrollo educativo *(Bildungsgang)* de la generación del movimiento estudiantil. Esto explica su enorme resonancia, pues en él se reconocía a sí misma una generación.»

La larga sombra del viejo cinismo puede percibirse sobre esos movimientos actuales de protesta y ruptura, que con un estilo también agresivo e irreverente claman contra lo establecido y se proponen también *paracharáttein to nómisma*, «reacuñar de nuevo las convenciones» e «invalidar la moneda en curso». Si presentan un acento revolucionario que no estaba en el cinismo antiguo, sin duda más individualista, mantienen un talante desvergonzado y subversivo que recuerda la rebeldía de los filósofos perrunos.

En este libro de *Los cínicos* se han reunido quince artículos muy bien seleccionados que enfocan el contexto histórico y filosófico, las ideas, las figuras, los motivos y la repercusión filosófica y literaria del cinismo. Nos ofrece así una perspectiva muy completa sobre su extensa y abigarrada impronta en la historia del pensamiento y de la literatura, no sólo en el mundo antiguo, sino también en sus reflejos modernos. Y la variedad de enfoques añade interés a esa perspectiva de conjunto.

Como señala su editora M.-O. Goulet-Cazé, evidencia muy bien, a través de los ensayos a la par sugerentes y eruditos, la renovada atención al cinismo en los últimos veinticinco años. (La bibliografía del volumen confirma ese atractivo y está muy actualizada. Sin embargo, sería justo añadir a ella algún trabajo en español, como el libro de Javier Roca Ferrer, *Kynikós trópos. Cinismo y subversión literaria en la Antigüedad*, Barcelona, 1974, pionero en su perspectiva y enfoque de conjunto, y mi librillo *La secta del perro*, de 1987.)

Los cínicos es, y creo que será por largo tiempo, una obra de referencia inevitable, el conjunto de estudios más actualizado y comprensivo sobre este movimiento filosófico de tan larga estela literaria. De excelente factura académica, es un libro de alto rigor hermenéutico y notable carácter universitario, y a la vez un texto de enorme amenidad y atractivo actual, por sus muchas resonancias y sugerencias, por su aguzado estilo y su extenso horizonte crítico.

Chaque siècle, et le nôtre surtout, auraient besoin d'un Diogène, mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir.

D'ALEMBERT,
Essai sur la société des gens de lettres (1759)

Der moderne Diogenes. —Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. —Wird es die Laterne des Cynikers sein müssen?

NIETZSCHE,
Menschliches, Allzumenschliches 2, 2, 18 (1880)

Cynicism is merely the art of seeing things as they are instead of as they ought to be.

OSCAR WILDE,
Sebastian Melmoth (1904)

AGRADECIMIENTOS

Ante todo, deseamos expresar nuestro reconocimiento a los colaboradores por haber hecho posible este conjunto de textos. En segundo lugar, queremos dar las gracias a quienes leyeron y comentaron determinadas colaboraciones, sobre todo a Brad Inwood, Tony Long, Walter Reed y David Sedley. Por último, agradecemos el decisivo apoyo prestado a este proyecto por el Centre National de la Recherche Scientifique, la Universidad de Emory y el Stanford Humanities Center.

INTRODUCCIÓN

Se puede argumentar que el cinismo fue la rama más original e influyente de la tradición socrática en la antigüedad, pero sólo después de que D. R. Dudley consiguiera que la significación literaria y filosófica de los cínicos empezara a ser reconocida por los modernos eruditos a partir de su obra *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.* (Londres, 1937). Curiosamente, los cínicos permanecieron todavía en la sombra hasta 1975, más o menos, al parecer condenados a la marginación, fuera de las escuelas canónicas de filosofía. Pero desde entonces se han prodigado los estudios sobre el tema,[1] y hoy en día al cinismo, por fin, se lo considera un movimiento filosófico y cultural de interés

Los editores expresan su gratitud a Michael Chase por traducir al inglés las secciones de la presente introducción escritas originalmente en francés por M.-O. Goulet-Cazé.

1. Citaremos aquí, en orden cronológico, unos pocos títulos que pueden ilustrar la amplitud de la renovación de los estudios cínicos en los últimos veinte años: Léonce Paquet, *Les cyniques grecs: Fragments et témoignages*, Montreal, 1975; 2.ª ed., 1988. Ed. abreviada en la colección «Livre de Poche», París, 1992. J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976. E. N. O'Neil, *Teles the Cynic Teacher*, Missoula, 1976. Margarethe Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus*, Leiden, 1978. *Id.*, *Der Kyniker Demetrius*, *Ibid.*, 1979. Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munich, 1979. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983. G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles, 1983-1985. T. Flynn, «Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)», en *Final Foucault*, ed. J. Bernauer y D. Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, 1988. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986. J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaos*, Frankfurt, 1988. R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989. M. Onfray, *Cynismes*, París, 1989. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Elenchos 18, Nápoles, 1990. A. Brancacci, *Oikeios logos: La filosofía del linguaggio di Antistene*, Elenchos 20, Nápoles, 1990. M. Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1992. P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londres, 1992. J. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, 1993.

perdurable. La traducción francesa de Léonce Paquet de los principales fragmentos —recientemente reimpresos en la colección Livre de Poche— y la edición completa de textos antiguos por Gabriele Giannantoni (1983-1985; 2.ª ed., 1990) han hecho asequibles todos los testimonios relevantes. El hecho de que en julio de 1991 pudiera celebrarse en París un coloquio internacional sobre «Los cínicos de la antigüedad y su influencia», demuestra el creciente interés que la filosofía cínica ha despertado en años recientes.[2] El presente trabajo también forma parte de este renovado interés por Diógenes y sus seguidores, e ilustra una vez más la fascinación que los Perros han continuado ejerciendo.

El título que hemos escogido —*Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*— indica la naturaleza y envergadura de nuestro proyecto. Nuestro propósito consiste, por una parte, en investigar la filosofía y la literatura cínicas de la antigüedad en todos sus aspectos; y, por otra, trazar las líneas principales de su impacto en la cultura occidental desde la antigüedad hasta el presente, centrándonos en los ámbitos de la producción literaria y de la reflexión ética. Ciertamente, la figura de Diógenes puede parecernos remota, con su báculo, su zurrón y su manto andrajoso. Aun así, el movimiento cínico no sólo duró casi un milenio en la antigüedad, sino que generó una notable variedad de formas literarias que sobrevivirían a la cultura clásica. La sátira menipea es probablemente el género cínico más familiar, pero en la antigüedad los cínicos eran conocidos por sus innovadoras formas de parodia, sátira, diálogo, diatriba y aforismo. Además, como tan persuasivamente demuestran en sus trabajos en este volumen Heinrich Niehues-Pröbsting y Daniel Kinney, el cinismo fue también una preocupación filosófica central para pensadores tan diferentes como los humanistas del Renacimiento, Wieland, Rousseau, Diderot y Nietzsche, aunque, como veremos, a veces resulta difícil mantener la distinción entre significación literaria y filosófica del cinismo.

La naturaleza del «movimiento» y su longevidad requieren alguna explicación. El cinismo no fue una «escuela»: los filósofos cínicos no dieron clases en un lugar concreto ni encontramos entre ellos a escolarcas que se sucedan a la cabeza de una institución. Su filosofía no fue tanto

2. *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, ed. M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993. Varios de los trabajos presentados en esta conferencia se han convertido en aportaciones al presente volumen, a saber: los de Billerbeck, Branham, Goulet-Cazé, Griffin, Moles y Niehues-Pröbsting. Agradecemos a Presses Universitaires de France (París) su amable autorización para publicarlos.

una materia que se impartiera en clases o conferencias como una mímesis: la imitación activa de figuras ejemplares. En otras palabras, nos hallamos ante algo que se entiende mejor si no se considera una escuela, sino un movimiento filosófico e incluso cultural que, si bien sumamente diversificado, se mantuvo fiel al ejemplo de Diógenes, a su modo de vida y a sus principios filosóficos, tal como se interpretaron a lo largo de los siglos. Así resulta fácil entender que existan diferencias significativas entre el propio Diógenes, cuyo objetivo y cuya audiencia era la muy culta sociedad de la Grecia clásica tardía (siglo IV a.C.), y aquellas cuadrillas de cínicos que vagaban por las calles de Alejandría o Constantinopla en la época del Imperio romano proclamándolo como su máxima autoridad y modelo. Lógicamente, en los seis siglos que separan la época de Diógenes de la del emperador Juliano (332-361), las conductas y la percepción de los problemas evolucionaron al modificarse los contextos.

Una de las ventajas de una obra de compilación de trabajos es que, a diferencia de una monografía, puede —y debería— abarcar perspectivas divergentes. La diversidad de las colaboraciones reunidas es una deliberada respuesta al carácter asimismo diverso del cinismo, tal como se ha presentado en el transcurso del tiempo. Aproximarse a tan variado repertorio de tradiciones desde un solo punto de vista o con una metodología única, equivaldría a negar esa variedad y, por tanto, a empobrecerla. Aunque por lo general las colaboraciones están dispuestas cronológicamente —Grecia, Roma, Renacimiento, época moderna—, no comenzamos con la cuestión de los orígenes, sino con una serie de revisiones sinópticas de las figuras y los conceptos más influyentes del movimiento. Éstas sirven a su vez como constantes para toda la obra: así, la significación de Diógenes y Crates para la filosofía moral (Long), la crítica radical cínica de la religión (Goulet-Cazé), y los conceptos centrales cínicos de libertad (Branham) y cosmopolitismo (Moles). Una vez perfilada la naturaleza del movimiento, pasamos a considerar los posibles antecedentes de la ideología cínica en la cultura clásica y arcaica griegas, con estudios comparativos de formas protocínicas de discurso (Romm) y del legendario «sabio cínico» Anacarsis de Escitia (Martin). Cuando, a continuación, nos fijemos en la figura central del siglo III a.C., el estoico cinizante Aristón de Quíos (Porter), ya estaremos en disposición de entender la recepción del cinismo, un proceso que, dadas nuestras fuentes, nos interesaba desde el principio, pero que a partir de ese momento pasa a primer plano e impregna el resto del libro.

Nos acercamos a la recepción o «legado» del cinismo como un largo, discontinuo y centrífugo proceso cultural, no como una serie de pensadores autónomos empeñados en un diálogo sin fin. Algunos de los aspectos más importantes de la recepción romana de esta tradición auténticamente griega se concretan en los ámbitos de la filosofía (Billerbeck), la educación (Krueger) y la sociedad (Griffin) romanas. Exploramos luego las complejas transformaciones literarias y filosóficas del cinismo en la cultura cristianizada del Renacimiento (Matton, Relihan, Kinney), y la moderna revalorización del cinismo que empieza con la Ilustración del siglo XVIII y pervive en la actualidad en la obra de Niehues-Pröbsting (véase también el presente volumen), Sloterdijk, Foucault y otros; una revalorización a la que esperamos contribuir. Concluimos nuestro examen de los cínicos y su legado con un artículo ilustrado sobre la representación visual de los cínicos en la antigüedad y en el Renacimiento (Clay).

El problema central con que han tropezado nuestros colaboradores es el de los testimonios. Las obras más influyentes de la literatura cínica —en otro tiempo abundantes— han desaparecido, y sólo nos han quedado escasos fragmentos citados por intermediarios que, por añadidura, en ocasiones son hostiles a los cínicos a quienes citan: tal es el caso, por ejemplo, del epicúreo Filodemo (siglo I a.C.) y de algunos Padres de la Iglesia. Además, esos fragmentos no son siempre fáciles de interpretar, como lo demuestra un pasaje sobre la ley en Diógenes Laercio (6, 72) que ha provocado un amplio debate.[3] Por tanto, debemos mostrarnos extremadamente cautos al descifrar ciertos pasajes de los que, a primera vista, no tenemos ninguna razón en especial para sospechar, pero que pueden resultar desorientadores, de manera deliberada o no. Tal vez sea ése el caso de varias tradiciones consignadas en el libro VI de Diógenes Laercio, *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos* (primera mitad del siglo III d.C.),[4] que estableciendo la sucesión Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón, atribuía al estoicismo una descendencia socrática por la vía del cinismo. No es imposible que detrás de esos textos podamos vislumbrar una tesis formulada *a posteriori*, tanto por estoicos ansiosos de legitimación socrática como por autores de *Sucesiones* en busca de inequívocas líneas de afiliación.

3. Véase, por ejemplo, los apéndices a M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.

4. Véase M.-O. Goulet-Cazé, «Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, pp. 3880-4048.

Por consiguiente, los cínicos son conocidos hoy no por sus obras literarias, sino por «dichos» *(apophthegmata* o *chreiai)* transmitidos en antiguas colecciones *(gnōmologia)* y luego copiados por autores como Diógenes Laercio. Sólo este hecho justifica ya una aproximación cautelosa, pues nada garantiza la historicidad de la tradición; y, por supuesto, algunos «dichos» aparecen en más de una forma o bien se atribuyen a más de un filósofo: si acaso, se justifica que los consideremos parte del antiguo diálogo provocado por los Perros.

Historia del movimiento

Empecemos por recordar el origen de la palabra «cínico», literalmente: «perruno». Hay dos etimologías en competencia. Según una de ellas, la palabra proviene del gimnasio donde Antístenes acostumbraba enseñar, gimnasio llamado de Cinosarges, y dedicado a Heracles (que había de convertirse en un legendario protocínico).[5] Lo que significa exactamente la palabra «Cinosarges» está lejos de resultar claro. ¿«Perro blanco [o rápido]» o «Carne de perro»? Es fácil imaginar que esa etimología (haciendo de Antístenes el primer «perro») se ideara *a posteriori*, por analogía con la Stoa o la Academia, las cuales reciben su nombre de los lugares de Atenas donde enseñaban sus fundadores. La segunda etimología es mucho más plausible: remite a una chanza que comparaba a Diógenes (o a Antístenes) con un perro, cabe suponer que debido a su modo de vida perruno, o sea «cínico». Así pues, los cínicos fueron bautizados no sólo por ser francos y directos (por «ladrar» y «menear el rabo») o por su habilidad para distinguir entre amigos y enemigos (en este caso, los capaces de filosofar frente a los incapaces), sino, ante todo, por su manera de vivir en público como los perros, «desvergonzadamente indiferentes» a las normas sociales más enraizadas. Su deliberado rechazo de la vergüenza, piedra angular de la moral tradicional griega, les permitía adoptar modos de vida que escandalizaban a su sociedad pero que ellos consideraban «naturales». Su radical idea de la libertad —«utilizar cual-

5. El Cinosarges estaba reservado a los νόθοι (vástagos de uniones ilegítimas). Sobre este gimnasio, véase el estudio arqueológico de M.-F. Billot, «Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V et IV siècles», en Goulet-Cazé y Goulet (*supra*, n. 2), pp. 69-116. *Id.*, «Le Cynosarges: Histoire, mythes et archéologie», en *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. R. Goulet, vol. 2, *Babélyca d'Argos à Dyscolius*, París, 1994, pp. 917-966.

quier lugar para cualquier propósito» (Diógenes Laercio 6, 22)— hizo del insultante epíteto canino algo tan apropiado para nuestros filósofos que lo adoptaron como un desafío, como una metáfora de su nueva postura filosófica.[6] O así lo registra la historia.

Resulta conveniente e históricamente riguroso distinguir dos fases del movimiento: 1) el cinismo primitivo (siglos IV-III a.C.); y 2) su recepción en el Imperio romano (desde el siglo I d.C. hasta la antigüedad tardía). Estas dos grandes corrientes quedaron separadas por lo que nuestras fuentes sugieren que fue una decadencia del cinismo durante los siglos II y I a.C.[7] La primera de estas dos fases tuvo por escenario Grecia, mientras que la segunda se desarrolló en las grandes ciudades del Imperio romano: Roma, Alejandría y Constantinopla. La primera fase se basaba en una radical filosofía individualista profesada por personalidades carismáticas, mientras que la segunda, aunque no careció de figuras memorables —piénsese, por ejemplo, en Demetrio, Demonax o Peregrino Proteo—, evolucionó hacia una praxis filosófica colectiva que, de manera gradual, hizo del cinismo la filosofía popular dominante en el Imperio romano.

¿Por qué el cinismo apareció primero en Grecia en el siglo IV (o V) a.C. y reapareció al comienzo del Imperio romano?

En los inicios del período helenístico (323-331 a.C.), la sociedad griega gozaba de los refinamientos y el lujo de una civilización desarrollada, pese a que las desigualdades sociales estaban muy extendidas. A menudo se ha dicho, y no sin justificación, que con la decadencia de la *polis* (o ciudad Estado) como referente principal de la vida social, cada individuo se sintió impulsado a asegurar su propia felicidad en un mundo en el que no resultaba infrecuente verse exiliado, caer en poder de los piratas o ser vendido como esclavo, según los caprichos de Fortuna *(Tychē)*. Desde este punto de vista, el cinismo se concibió como una respuesta a esa búsqueda de la felicidad, por la que los griegos de aquella época incierta estaban casi obsesionados. En consecuencia, el cinis-

6. La manera más común de designar al filósofo cínico en griego es, sencillamente, con la palabra «perro» *(kuōn)*.

7. Para más detalles sobre la trayectoria del cinismo en los siglos II y I a.C., véase M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2723-2724; y más adelante, n. 34.

mo ofrecía a la sociedad helenística una práctica *(technē)* moral sistemática capaz de guiar al individuo hacia la felicidad y liberarlo de la angustia.

Desde luego que esa consideración no *explica* por qué el cinismo surgió cuando lo hizo, puesto que la misma línea de razonamiento puede invocarse para *explicar* la emergencia en el siglo IV a.C. de otras filosofías que trataban de definir las condiciones adecuadas para alcanzar la felicidad humana, como el estoicismo o el epicureísmo (o la filosofía de Platón o la de Aristóteles en lo relativo a este punto). Las razones de que una nueva ideología surja en una época y un lugar determinados y alcance influencia son complejas y oscuras. Ofrecemos esta explicación como algo convencional, a falta de una alternativa más convincente.[8] Una explicación completa debería considerar otros muchos factores —demográficos, sociales y culturales— que van más allá de los planteamientos de esta introducción. También habría de considerarse que los propios cínicos fueron agentes de cambios históricos en el siglo IV, como podemos ver en el artículo de Goulet-Cazé, en este volumen, sobre la religión y los cínicos primitivos.

No menos difícil resulta explicar la reviviscencia del cinismo en los comienzos del Imperio romano. En esa sociedad, la *gravitas* todavía tenía significado. El cosmopolitismo cínico, tal como se reconstruye en la colaboración de John Moles, no encajaba con facilidad en las pretensiones imperiales de una metrópoli de la antigüedad, y el extremo ascetismo y las bufonadas subversivas de nuestros filósofos chocaban no sólo a unos pocos plutócratas romanos. Pero en medio de su prosperidad, la populosa Roma ofrecía a sus elites rectoras riqueza y lujo a una escala tal, que, como sucedió en la Atenas del clasicismo tardío, inspiró a moralistas y satíricos la denuncia de semejantes excesos. No es, pues, sorprendente que las exhortaciones de los cínicos a regresar a una simplicidad original y a un estado natural previo a toda civilización hallaran una audiencia atenta en Roma.

Si, además, el cinismo suscita hoy un vivo y renovado interés, y un autor como Sloterdijk tiene un éxito extraordinario cuando insta a sus contemporáneos a abandonar el «cinismo» *(Zynismus)* moderno para

8. Para críticas sobre la visión «crítica» de la filosofía helenística, véase A. A. Long, «Hellenistic Ethics and Philosophical Power», en *Hellenistic History and Culture*, ed. P. Green, Berkeley y Los Ángeles, 1993, p. 140; *Hellenistic Philosophy*, Berkeley y Los Ángeles, 1986, pp. 2-4.

regresar al «cinismo» *(Kynismus)* antiguo,[9] ¿no se deberá a que nuestra sofisticada civilización, invadida por artilugios y esclava de las apariencias, ansía reaprender el significado de términos como «felicidad», «simplicidad», «libertad» y «autonomía»?

Los primeros cínicos

En la antigüedad, se consideraba a Antístenes (*c.* 445-después del 366 a.C.) el fundador del cinismo. Hijo de un ateniense también llamado Antístenes y de una mujer tracia, estudió retórica con el gran rétor Gorgias (D.L. 6, 1-2) y se convirtió a su vez en rétor antes de ser compañero asiduo de Sócrates. Gracias a Platón,[10] sabemos además que fue uno de los pocos seguidores de Sócrates que presenciaron su muerte. Antístenes fue también autor de una extensa obra literaria. Diógenes Laercio cita un impresionante catálogo de sus escritos que consta de más de setenta títulos divididos en diez «tomos». A diferencia de los cínicos posteriores, Antístenes escribió sobre retórica y lógica,[11] y también de ética, política y literatura.

Fuera o no el primero en ser llamado el Perro,[12] probablemente resulta más adecuado considerar a Antístenes un importante precursor del movimiento (más que un fundador), cuyas enseñanzas, tanto las transmitidas por tradición oral como las contenidas en sus escritos, aportaron a la práctica de Diógenes cierta base teórica. Particular relevancia tendrían sus creencias en la virtud como «cuestión de actos, que no necesita muchos discursos ni enseñanzas» y en que eso basta para la felicidad, «puesto que la felicidad no requiere más que la fortaleza de un Sócrates».[13] Si, como muchos creen, Jenofonte sigue a Antístenes en su retrato de Sócrates, Antístenes debió haber hecho hincapié especialmente en el «autodominio» *(egkrateia)* de Sócrates. En su *Simposio* (4, 34-44), Jenofonte presenta a Antístenes quitando importancia a la riqueza para gozar de la felicidad e incluso propugnando la pobreza, lo que ciertamente

9. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983.
10. Platón, *Fedón* 59b (= V A 20 G).
11. Antístenes fue el primero en definir el *λόγος*. Sostenía que sólo había un predicado para cada sujeto, el cual sólo permitía la formulación de juicios de identidad y excluía todos los juicios atributivos. También sostenía la imposibilidad de contradicción e incluso de falsedades manifiestas.
12. Véase apéndice B, «¿Quién fue el primer Perro?»
13. D. L. 6, 11: V A 134 G.

tiene resonancias cínicas. Diógenes Laercio (6, 15) dice que Antístenes proporcionó a Crates el modelo de «autodominio» y a Diógenes el de «imperturbabilidad» *(apatheia)*, que aprendió imitando a Sócrates (6, 2; V A 12 G), con lo que se inició el modo de vida cínico.

Cualquiera que fuese su relación con Antístenes, Diógenes de Sínope (412/403-324/321 a.C.) personificó el paradigma del cínico de la antigüedad. Aunque Diógenes fue una figura histórica, no tardó en convertise en personaje literario, probablemente en sus propias obras, hoy perdidas, y con certeza en obras ajenas. De este modo, su vida, sus escritos perdidos y sus enseñanzas orales se entremezclan en una tradición que presenta al menos dos vertientes: una biográfica, transmitida por las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, de Diógenes Laercio, un conjunto de tradiciones literarias y orales acerca del cínico, cuya historicidad siempre es problemática; y el retrato, más abiertamente literario, de Diógenes a cargo de autores de época imperial, como Luciano y Dión Crisóstomo. «Diógenes» siempre está dispuesto, por tanto, en el proceso de recepción.[14] Pero en su caso faltan las extensas fuentes contemporáneas de que disponemos, por ejemplo, para Sócrates en la obra de Platón y Jenofonte.

La contribución crítica de la tradición biográfica es más importante de lo usual en el caso de Diógenes, puesto que su pensamiento se ha transmitido hasta nosotros, ante todo, en forma de anécdotas y agudos aforismos acerca de su vida. De acuerdo con Diógenes Laercio,[15] Diógenes era hijo del banquero Hicesias, y fue desterrado de Sínope (en la costa meridional del mar Negro) por invalidar monedas de la ciudad. «Invalidar la moneda en curso» —la razón de que el filósofo fuera desterrado— iba a convertirse en una metáfora central de la actividad filosófica de Diógenes: rechazar la falsa moneda de la sabiduría convencional para dejar paso a la auténtica vida cínica. Resulta sorprendente que los hallazgos numismáticos de este siglo parezcan confirmar la historia del destierro de Diógenes, pero ésa podría ser la única parte fiable de su biografía. La tradición (en Diógenes Laercio) también afirma 1) que Diógenes estudió con Antístenes;[16] 2) que descubrió su vocación («invalidar la moneda en curso») tras consultar un oráculo;[17] y 3) que fue vendido

14. Como observa Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 1, p. 17).
15. D. L. 6, 20-21: V B 2 G.
16. D. L. 6, 21: V B 19 G.
17. D. L. 6, 20: V B 2 G.

como esclavo y pasó el resto de su vida como preceptor de los hijos de su amo.[18] La primera afirmación puede ser cronológicamente imposible (y quizá se apresuraran a propalarla los estoicos para atribuir a su escuela una ascendencia socrática a través de los cínicos). La segunda afirmación recuerda sospechosamente historias similares referidas a Sócrates y a Zenón de Citio, el fundador del estoicismo. La tercera es incompatible con la tradición de que Diógenes envejeció veraneando en Corinto e invernando en Atenas, viviendo en su *pithos*, un tonel de vino (Dión Crisóstomo, *Or.* 6, 1-3). Con toda probabilidad, la segunda y la tercera afirmaciones se basan en obras literarias de Diógenes o en obras que trataban sobre él, y que más tarde fueron interpretadas como biografías. Esta clase de «fuente» es característica de la tradición. Por ejemplo, hay tres versiones de la muerte de Diógenes, que reflejan un punto de vista ora hostil, ora favorable al filósofo (D.L. 6, 76-79).

Del mismo modo, Diógenes Laercio recoge varias versiones contradictorias a propósito de la actividad literaria de Diógenes. Se tiene constancia de que dos autoridades helenísticas, Sátiro y Sosícrates, niegan que Diógenes dejara escrito alguno. No obstante, Diógenes Laercio reproduce dos listas de obras atribuidas a aquél. La primera consta de trece diálogos (incluyendo una *República*), algunas epístolas y siete tragedias. Una segunda lista, transmitida por Soción y probablemente de origen estoico, da doce diálogos (ocho de los cuales faltan en la primera lista), algunas cartas y dichos *(chreiai)*. Pero la segunda lista niega implícitamente la autenticidad de la *República* de Diógenes y de sus tragedias.[19]

Sin embargo, la confusa situación de las fuentes no tiene por qué disuadirnos de valorar la significación filosófica de Diógenes, aunque tal significación sea en gran medida producto de numerosas tradiciones encaminadas a presentarlo a partir de los hechos de su vida, de la cual sabemos poco. Las ideas centrales del cinismo de Diógenes son: 1) La naturaleza aporta una norma ética observable en los animales y deducible de comparaciones entre culturas. 2) Puesto que la sociedad griega contemporánea (y por extensión cualquier sociedad existente) se halla en

18. D. L. 6, 30-32, 74; V B 70-80 G.

19. Para un análisis convincente de cómo pudieron ser las «tragedias» de Diógenes, véase K. Döring, «"Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt": Unterhaltsame Formen literarischer Wissensvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, ed. W. Kullmann y J. Althof, Tubinga, 1993, pp. 337-352.

conflicto con la naturaleza, sus valores más fundamentales (por ejemplo, en religión, política, ética, etc.) no sólo son falsos sino contraproducentes. 3) Los seres humanos sólo pueden ajustarse a su naturaleza y, por lo mismo, alcanzar la felicidad adoptando una rigurosa disciplina *(askēsis)* de entrenamiento corporal y actos ejemplares encaminados a prepararlos para las condiciones reales de la vida humana, a saber, todas las enfermedades de las que la carne mortal es heredera. 4) La finalidad de la «disciplina» cínica *(askēsis)* consiste en promover los atributos esenciales de una vida feliz, que son la libertad y la autosuficiencia *(autarkeia)*. 5) La libertad cínica es «negativa» en el sentido de Isaiah Berlin —«libertad de» más que «libertad para»—,[20] pero también es activa, tal como se expresa en la metáfora de «invalidar» la tradición (mediante la parodia y la sátira) y en actos provocativos de libre expresión dirigidos a subvertir las autoridades existentes (por ejemplo, Platón, Alejandro Magno y otros).

Todos estos puntos se ven confirmados en las anécdotas sobre Diógenes, pero en definitiva hemos perdido la atrevida y paradójica condición de su experimento, y el singular sentido del humor que lo informa.[21] La tenaz persecución de la felicidad impulsó a Diógenes a desafiar las ideas y los tabúes más fundamentales de la civilización griega, y a valorar la naturaleza como una fuente de criterio moral más importante que la costumbre o las escuelas filosóficas existentes. A menudo se dice que Diógenes abogaba por una «vida de acuerdo con la naturaleza», pero esta fórmula, como veremos, plantea tantas preguntas como las que resuelve.[22]

La famosa definición que hizo Platón de Diógenes como «Sócrates enloquecido» (D.L. 6, 43) implica algunas de las preguntas más importantes planteadas por la tradición cínica: ¿en qué aspectos es continuador el cinismo de la tradición socrática de la filosofía moral, y en qué aspectos constituye una reacción contra el característico intelectualismo y la vinculación a la *polis* clásica de esa tradición? La imagen de un «Sócrates enloquecido» demandándonos un «regreso a la naturaleza» y tratando de redefinir qué significa ser humano sin apelar a la religión refleja tanto la

20. I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1979, p. 131.

21. Se sugiere a menudo que a Diógenes (y a la tradición cínica en general) le faltan argumentos, pero eso es a todas luces falso. La tradición abunda en argumentos inductivos y deductivos en forma retórica, o sea, en ejemplos y entimemas.

22. Véase el artículo de Branham en este volumen.

originalidad como el carácter profundamente ambiguo del cinismo, cualidades que valieron al movimiento y a sus fundadores (en particular a Diógenes y a Menipo) una rica vida literaria y filosófica tras la antigüedad.

El cínico más influyente de la antigüedad fue, después de Diógenes, Crates de Tebas (368/365-288/285 a.C.),[23] un rico terrateniente y, por tanto, situado en el polo opuesto del espectro social respecto a un Diógenes desterrado y pobre. (Era hermano del filósofo megárico Pasicles, alumno de Euclides de Megara.) Era jorobado, y varias anécdotas se refieren a su cómico aspecto (D.L. 6, 91). Casó con Hiparquia de Maronea, quien (junto con su hermano Metrocles) adoptó el cinismo y se convirtió en la filósofa más famosa de la antigüedad. Su matrimonio cínico *(kunogamia)*, basado tan sólo en el consentimiento mutuo, era congruente con los puntos de vista de Diógenes, pero se enfrentaba radicalmente a la costumbre griega.[24] Según la tradición, Hiparquia adoptó la sencilla indumentaria de Diógenes —un manto basto (sin *chiton*), zurrón y báculo— y vivió en términos de igualdad con su marido, dedicada a asuntos usualmente reservados a los hombres, y defendiendo con éxito su decisión de entregarse a la filosofía y no a tejer.[25] Crates e Hiparquia también se hicieron famosos por vivir y dormir juntos en lugares públicos, cínicamente indiferentes a la vergüenza y a la opinión pública.[26] Fue Crates quien describió los frutos de la filosofía como «una medida de habas y la ausencia de preocupaciones».[27]

Cualesquiera que fuesen las circunstancias en que Crates conoció a Diógenes, su vida fue una aplicación de los principios cínicos. Se consideraba inequívocamente un seguidor, y se llamaba a sí mismo «conciudadano de Diógenes».[28] Hay varios relatos (probablemente ficticios) acerca de cómo Crates se convirtió en cínico, y que giran en torno al he-

23. Además de Crates, la tradición menciona los nombres de varios discípulos de Diógenes: Onesicrito de Egina y sus dos hijos, Andróstenes y Filisco; y un segundo Onesicrito (de Egina o de Astipalea) que fue timonel del barco de Alejandro durante la expedición de éste a la India. Otros incluyen a Mónimo de Siracusa; Menandro, llamado «Robledal»; Heguesías, llamado «Collar de Perro»; el estadista Foción el Bueno; y Estilpón de Megara.

24. D. L. 6, 72: V B 353 G.

25. D. L. 6, 98: V I 1 G. La idea de que la «virtud» *(aretē)* es esencialmente la misma para hombres y mujeres se remonta al *Menón* y a la *República*, de Platón, así como a Antístenes (D. L. 6, 12).

26. Véase V H 20-25 G.

27. D. L. 6, 86: V H 83 G.

28. Se dice también que fue alumno de Brisón de Aquea (D. L. 6, 85) y de Estilpón (Séneca, *Ep.* 1, 10).

cho notable de que, evidentemente, vendió todas sus posesiones y repartió las ganancias entre sus conciudadanos, abrazando así la pobreza, como ya hiciera Diógenes (D.L. 6, 87). Crates murió a edad avanzada y fue enterrado en Beocia. En contraste con Diógenes, con su combativo estilo y su afilada lengua, Crates fue recordado como un personaje benévolo y, gracias a su papel como árbitro en querellas familiares, reverenciado como una divinidad del hogar en Atenas.[29] Pero sus fragmentos denotan una perspectiva satírica (o a medias seria y cómica): «Acostumbraba decir que deberíamos estudiar filosofía hasta que considerásemos a los generales como meros conductores de asnos.» (D.L. 6, 82.)

Crates fue una de las figuras literarias más influyentes del siglo IV, y sus escritos contribuyeron en gran medida a extender la ideología cínica y a fijar la parodia como el modo característico de los cínicos para «invalidar» la tradición. Su obra es notable tanto por su originalidad como por su variedad. Sabemos que escribió «tragedias», elegías, epístolas y parodias, como su poema en hexámetros titulado *Pēra* (zurrón); un himno a la frugalidad, un *Elogio de la lenteja* y unas *Ephēmerides* (diario).

Además de su esposa Hiparquia y de su hermano Pasicles, entre los alumnos de Crates se incluyen su cuñado Metrocles, probablemente el primero que recogió y publicó «dichos» *(chreiai)* de los cínicos, y Mónimo de Siracusa, cuyas «bagatelas [*paignia*] mezcladas con seriedad disimulada» fueron ejemplos tempranos del estilo «a medias serio y a medias cómico», una característica de la literatura cínica asociada, en particular, a Crates y a sus seguidores.[30]

Menipo (primera mitad del siglo III a.C.) es el más famoso cínico de la antigüedad después de Antístenes y Crates. Se dijo que fue alumno de este último. La poco fiable tradición biográfica lo describe como un esclavo fenicio que compró su libertad pidiendo limosna o dedicándose a la usura, y que se ahorcó cuando quebró su negocio. Sea como fuere, Menipo se cuenta entre los autores helenísticos más influyentes. Es el único cínico al que en la antigüedad se llamó explícitamente *spoudaoigeloios* («seriocómico»; Estrabón 16, 2, 29. C 759) y, como su nombre indica, se le atribuye la invención de la sátira menipea, una forma que parodia tanto el mito como la filosofía. Diógenes Laercio asigna trece libros a Menipo, incluida una *Necyia*. Las imitaciones y adaptaciones de su

29. Apuleyo, *Florida* 22: V H 18 G.
30. Véase Demetrio, *De Elocutione* 170: V H 66 G.

obra por Varrón (116-26 a.C.) y Luciano (en *Icaromenipo*, en *Menipo* y en los *Diálogos de los muertos*) dieron a las formas menipeas una larga e influyente posteridad en la antigüedad y en el Renacimiento, haciendo del cinismo una de las fuentes primarias de la literatura satírica en Europa. «Menipo» se convirtió en un personaje literario por derecho propio, especialmente popular en los autores neolatinos del Renacimiento (véase Relihan en este volumen).

Bión de Borístenes (325-245 a.C.) también desempeñó un papel importante en el cinismo primitivo, particularmente en el ámbito de la literatura. La tradición sostiene que fue vendido como esclavo en la niñez, pero que lo adquirió un rétor que le dio formación de tal. Más tarde, es evidente que recibió en Atenas una educación ecléctica en materia de filosofía: estudió con los miembros de la Academia (Jenócrates y Crates), con los cínicos, los cirenaicos y, por último, con los peripatéticos. Probablemente Bión dio origen a la forma literaria de la diatriba, un monólogo de debate con interlocutores imaginarios, que constituyó un modelo importante para los satíricos y los ensayistas de época imperial. Dado que el cinismo de Bión parece menos radical y más oportunista que el de Diógenes, a veces ha sido caracterizado como un «cinismo hedonizante».[31] Las referencias en Horacio y otros autores sugieren que se trata de un pensador ecléctico dotado de notable talento literario, como confirman sus ingeniosos fragmentos.

En este contexto merece mencionarse a Teles (*floruit* en el 235 a.C.). Fue un maestro y moralista que citó frecuentemente a filósofos como Diógenes, Crates, Metrocles, Estilpón y Bión, este último su autoridad favorita y su modelo. Los fragmentos supervivientes de sus *Diatribas* —siete en total, transmitidos por Estobeo (siglo V d.C.), quien los cita a partir del epítome de un tal Teodoro— constituyen los primeros ejemplos disponibles de la influyente tradición de la diatriba cínica.

En las obras de Cercidas de Megalópolis (290-220 a.C.) —el último entre los cínicos tempranos importantes—, el cinismo toma un sorprendente sesgo político. Cercidas fue soldado, político y legislador, y también poeta, lo que resulta insólito en un cínico. Es conocido por su *Me-*

31. Así, G. A. Gerhard, «Zur Legende vom Kyniker Diogenes», *Archiv für Religionswissenschaft* 15, 1912, pp. 388-408. Compárese con Kindstrand en *Bion of Borysthenes*, pp. 66-67, quien sostiene que el cinismo original fue influido por el ascetismo eudemonista de Sócrates, y que Bión no introdujo, por tanto, una nueva forma de cinismo, puesto que ésta se hallaba ya presente desde el comienzo.

liambi (escrito en dialecto dórico), en el que emplea una forma lírica para formular una seria crítica cínica de la política de la época.[32]

Hasta ahora hemos dirigido una rápida mirada a los primeros cínicos, centrándonos en unas pocas figuras. Hubo otras, pero para nosotros apenas son más que nombres.[33] También merecen destacarse en este contexto los primitivos estoicos, cuyo pensamiento se desarrolló a partir de un diálogo con el cinismo, incluyendo entre aquéllos al fundador de la escuela, Zenón de Citio (h. 332-261 a.C.), convertido al cinismo por Crates antes de elaborar su propio sistema; y a su influyente alumno Aristón de Quíos (véase Porter, en este volumen). Esperamos que esta breve panorámica sirva al menos para subrayar la crucial importancia de la actividad literaria de los primitivos cínicos, y sugerir las fuentes de las que provinieron la influencia y la autoridad que llegaron a ejercer. Hoy día, por desgracia, los fragmentos de sus obras perdidas pueden producirnos tan sólo una frustrante vislumbre de cómo fue en realidad esa literatura.

La recepción del cinismo en el Imperio romano

Cualesquiera que sean las causas de su aparente decadencia entre Cercidas (290-220 a.C.) y Demetrio (siglo I d.C.),[34] cuando el cinismo

32. La tradición biográfica nunca reúne todas las funciones de Cercidas en una misma información, con la excepción de la fuente tardía de Esteban de Bizancio (siglo VI d.C.). La creencia de que Cercidas era un poeta cínico, sin embargo, se basa en pruebas papirológicas (una suscripción en *POxy*, 1082, descubierta en 1906: *Κερκίδα κυνὸς μελιάμβοι*). La intervención de Cercidas en la vida política no armoniza muy bien, a decir verdad, con la actitud antipolítica generalmente adoptada por los cínicos. De todas formas, los temas de los meliambos que nos han llegado no contienen nada que contradiga la hipótesis de un Cercidas cínico. Sobre reservas al respecto, véase J. L. López Cruces, *Les Méliambes de Cercidas de Mégalopolis: Politique et tradition littéraire*, Amsterdam, 1995, esp. 52-63. Se atribuyen a Cercidas dos colecciones poéticas: los *Yambos*, de los que sólo se ha conservado un verso, y los *Meliambos*. Cercidas también puede haber sido el autor de una *Antología moral*, si dos textos escritos en yambos y transmitidos por tres papiros del siglo II son realmente suyos.

33. Véase apéndice A, «Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos».

34. Esta aparente decadencia puede representar el estado de las pruebas de que disponemos, más que un hecho histórico. J. Moles, «*Honestius Quam Ambitiosius:* An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men», *JHS* 103, 1983, pp. 103-123; el autor aporta razones convincentes de la continuidad del cinismo en los dos últimos siglos a.C. (p. 122). Sobre la recepción del cinismo bajo el imperio, véase M. Billerbeck, «La réception du cynisme à Rome», *L'Antiquité Classique* 51 (1982), pp. 151-173; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlin, 1990, pp. 2720-2833. Sobre Demetrio, véase Moles (*supra* citado); J. F. Kindstrand, «Demetrius the Cynic», *Philologus* 124,

vuelve a aparecer en el Imperio romano, ha cambiado, como también ha cambiado el mundo. Debido a una serie de confrontaciones durante los reinados de Nerón, Vespasiano y Domiciano, unos aristócratas romanos simpatizantes de la República fueron condenados a muerte, y a los filósofos asociados a ellos —tanto estoicos como cínicos— se les desterró de Roma. El cínico más conocido de este período, Demetrio, amigo y héroe del filósofo Séneca, es un ejemplo ilustre del compromiso cínico con la «oposición filosófica» al emperador. Según dice Tácito (*An.* 16, 34-35) estuvo presente en el suicidio de uno de los oponentes a Nerón más estimados e influyentes, Traseas Peto. Nos consta que Demetrio fue expulsado de Roma por Nerón y que regresó con Galba, sólo para ser desterrado a una isla por Vespasiano, después de lo cual ya no se vuelve a saber de él (Dión Casio 65, 13).[35] También nos consta que los cínicos fueron azotados y decapitados bajo Vespasiano (por criticar públicamente el propuesto matrimonio del hijo del emperador, Tito, con la princesa judía Berenice: D.C. 65, 15).[36] Los últimos intentos de suprimir la oposición filosófica los llevó a cabo Domiciano, y de nuevo se resolvieron expulsando de Roma a los filósofos en general. Además, los autores romanos (Aruleno Rústico, Herrenio Senecio) de reseñas hagiográficas sobre los mártires estoicos (Traseas Peto, Helvidio Prisco) fueron condenados a muerte y sus libros, quemados en público.

La historia de la «oposición filosófica» en Roma ilustra algunas de las características distintivas de la recepción del cinismo en el imperio:[37] 1) El contexto cultural romano en el que los cínicos se asocian ambiguamente con sus descendientes más respetables, los estoicos, con los que en ocasiones chocan en lo ideológico.[38] 2) El contexto político im-

---

1980, pp. 83-98; M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Philosophia Antiqua 36, Leiden, 1979.

35. Filostrato; véase Kindstrand (*supra*, n. 34), p. 89.

36. Véase el artículo de Griffin en este volumen.

37. Véase D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A.D., Londres, 1937, p. 135: «La oposición al principio de la monarquía hereditaria puede haber sido muy bien una característica de la propaganda estoico-cínica, y como señala Rostovtseff, la filosofía pactó una tregua con la monarquía cuando se observó el principio de la adopción, como sucedió desde Nerva hasta Marco Aurelio.» Sobre la «oposición filosófica», véase Dudley, cap. 7.

38. Comentando la crítica de Muciano sobre los estoicos, que evidentemente llevó a la expulsión por Vespasiano de los filósofos (recogida en D. C. 65, 13), Dudley observa: «El pasaje es interesante porque demuestra hasta qué punto, en este período, los filósofos estoicos no se distinguían de los cínicos, tanto en su razón de ser como en su propaganda» (p. 137).

perial, en el que el precio de asumir la cínica *parrhêsia* («discurso libre») podía acarrear azotes, exilio o decapitación. 3) Y, lo que es más significativo, la sorprendente ambivalencia de las elites rectoras hacia los filósofos en general y los cínicos en particular, una ambivalencia lo bastante profunda como para provocar tanto elogios hagiográficos como quemas de libros.

La emergencia del cinismo como una poderosa ideología política —opuesta a la monarquía hereditaria— en el siglo I d.C. es altamente significativa pero puede resultar desorientadora: la mayoría de los cínicos no vivió en Roma o en Occidente, sino en las ciudades orientales de habla griega, desde Atenas a Alejandría. Los más no eran políticamente activos, sino que estaban entregados al género de vida propio de los cínicos, mendigando el pan de cada día y dando testimonio del ejemplo de Diógenes. Socialmente, su situación fue muy variada, pero por regla general no se asociaban con hombres ricos ni poderosos como Séneca el Joven.[39]

Si todo eso es cierto, el papel de los cínicos en la oposición filosófica merece recordarse no sólo porque muestra cuán seriamente se tomaban en ciertos ambientes a algunos filósofos y las enseñanzas cínicas (o estoicas), sino también porque ilustra la variedad de actividades a las que hasta ahora nos hemos venido refiriendo como «recepción», desde idealizar la tradición (véase Billerbeck en este volumen) hasta la reinterpretación y la apropiación selectivas (véanse Griffin y Krueger), pasando por la denuncia satírica (por ejemplo, a cargo de Luciano) y la prescripción (por Nerón, Vespasiano y otros). También merece destacarse que la «recepción» de los cínicos no empieza cuando dirigimos nuestra atención al período romano; las identidades de los fundadores del cinismo, antes presentadas, están casi por entero construidas a partir de fuentes imperiales, en particular nuestra fuente primaria, las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, de Diógenes Laercio, que es «una compilación de compilaciones».[40] No podemos comparar fácilmente a los Perros originales (de los siglos IV y III a.C.) con sus tardías representaciones romanas, puesto que nuestras propias representaciones se basan casi por entero en fuentes del período romano, escritas más de quinientos años después de los acontecimientos relatados. El estudio

39. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), pp. 2731-2746.
40. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 4), pp. 3976-3977.

del cinismo —a diferencia, digamos, del platonismo— es inseparable del estudio de su recepción.[41]

En consecuencia, la atención de nuestros colaboradores se dirige a algunos de los aspectos más importantes de este complejo proceso que llamamos recepción del cinismo, un proceso caracterizado tanto por su extensión en el tiempo y en el espacio como por la intensidad de la controversia que levantó, y no sólo en Roma. Pero la controversia no versaba sobre la literatura cínica de la época. En efecto, una de las paradojas centrales de la recepción del cinismo en el Imperio es que la influencia de esta ideología alcanzó su apogeo (en el siglo II d.C.) cuando quienes la profesaban apenas escribían literatura cínica original. Nuestras fuentes más importantes (aparte Diógenes Laercio) son sofistas como Luciano y Dión Crisóstomo,[42] que hicieron amplio uso de personajes cínicos; y moralistas estoicos como Séneca y Epicteto, preocupados por reconciliar el cinismo con la corriente principal de la filosofía moral (socrática y estoica) en el Imperio. Los cínicos más prominentes del siglo II d.C., Peregrino y Demonax, no se conocen como autores sino como maestros y prácticos del cinismo, y estarían olvidados si Luciano no hubiera satirizado al primero *(Sobre la muerte de Peregrino)* de manera tan memorable como elogió al segundo *(La vida de Demonax)*. Enomao de Gadara (siglo II d.C.) es el único cínico del Imperio al que conocemos por su obra escrita, *Charlatanes desenmascarados*, un vivo aunque no particularmente original ataque a la veracidad de los oráculos, y que sobrevive porque lo cita Eusebio (libros 5 y 6 de la *Praeparatio Evangelica*). Sin embargo, no parece haber causado gran impresión entre los contemporáneos del propio Enomao.[43] Ni Diógenes Laercio ni Luciano lo mencio-

41. Por ejemplo, muchas de las anécdotas sobre Diógenes recogidas por Diógenes Laercio, como si se tratara de sucesos reales para ilustrar la práctica del cinismo, pueden haber sido tomadas de obras literarias —diálogos, parodias, sátiras— debidas a los primeros cínicos o que trataran sobre ellos. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 1), p. 27.

42. A menudo resulta difícil caracterizar a los escritores eclécticos del imperio. Ello es sintomático del contexto cultural posclásico. Dión Crisóstomo estaba muy interesado tanto en el estoicismo como en el cinismo, y pudo haber hecho un uso peculiar de las obras de Antístenes. Sobre su autopresentación como cínico en determinadas etapas de su carrera, véase J. Moles, «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, 1978, pp. 79-100.

43. Sobre Enomao, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), pp. 2802-2803; J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Beiträge zur Klassischen Philologie 188, Frankfurt, 1988; «Der Kyniker Oenomaus von Gadara», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2834-2865.

nan. Sus otras obras se han perdido, entre ellas, las «tragedias» que escandalizaron al piadoso emperador Juliano (*Or.* 7, 210d-211a).

Todo lo que conservamos de la literatura cínica del Imperio, además de Enomao, se reduce a las *Epístolas cínicas*, una colección de cartas ficticias atribuidas a los primeros cínicos y a otros sabios.[44] Los autores de esas cartas son desconocidos, y sus fechas de composición pueden variar considerablemente (del siglo III a.C. al II d.C.). Las epístolas (escritas en koiné) ofrecen una visión válida de los *topoi* y anécdotas que deben haber alimentado muchas «diatribas»,[45] término éste usado convencionalmente para designar las predicaciones callejeras de los cínicos, tan a menudo señaladas por nuestras fuentes. Es probable que esos discursos fueran los medios primarios para extender las enseñanzas cínicas entre la población. Las *Epístolas cínicas* confirman la impresión de que la literatura cínica en el Imperio ya no está marcada por las parodias y polémicas innovadoras del período clásico; ahora sirve sobre todo para propagar el cinismo como una ideología popular y una praxis moral colectiva.

Precisamente la forma colectiva, popular y práctica que toma el cinismo en el imperio, explica la controversia que rodea su recepción desde la época de Nerón a la de Juliano, y la curiosa ambivalencia de nuestras principales fuentes (por ejemplo, Luciano, Dión Crisóstomo [c.40 d.C.-*c.* 111], Epicteto [c.55 d.C.-c.135] y Juliano), que manifiestan una típica admiración por los cínicos antiguos —conocidos, tal vez, por los clásicos cínicos hoy perdidos—,[46] tanto como desprecian al grueso de los cínicos contemporáneos.[47] Este contraste habitual entre lo contemporáneo y lo clásico, lo real y lo ideal no debería menospreciarse como un mero lugar común. La persistencia de esta doble respuesta a lo largo de varios siglos es sumamente reveladora. Nuestras fuentes registran el dato

44. Las epístolas se atribuyen a Anacarsis, Crates, Diógenes, Heráclito, Sócrates y los socráticos. Véase A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Missoula, 1977; Eike Müseler, *Die Kynikerbriefe*, 2 vols., Paderborn, 1994. La estoica y otras influencias filosóficas limitan el valor de las *Epístolas* para perfilar la ideología cínica.

45. Para bibliografía, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), p. 2804, n. 538.

46. Algunas obras de los primeros cínicos estaban sin duda disponibles bajo el imperio, pero a menudo resulta difícil precisar cuándo un autor ha bebido directamente de ellas o en la amplia literatura secundaria que se desarrolló en torno a los cínicos. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), pp. 2724-2727. Resulta significativo que Demetrio (*De Eloc.* 259) pueda hablar (refiriéndose a Crates) de un *kynikos tropos* («estilo cínico»), que sugiere un cuerpo de textos bien conocido.

47. Véase Epicteto 3, 22, 50 y 4, 8, 5; Dión Crisóstomo 32, 9 y 34, 2; Juliano 7, 9. Los ataques más feroces de Luciano a los cínicos son *Los fugitivos* y *Sobre la muerte de Peregrino*.

más significativo sobre la trayectoria del cinismo bajo el imperio: que el movimiento se dividió según la clase, la riqueza y la educación, precisamente aquellas distinciones sociales que el cinismo trataba de anular. Así pues, ahora hallamos, por una parte, una ideología popular y un género de vida; y, por otra parte, una tradición literaria de reflexión ética y de sátira. Todas nuestras fuentes se vinculan en diverso grado a esa tradición literaria. La mayoría de los cínicos practicantes, algunos de los cuales fueron literatos, se adscribieron a la ideología popular.

El cinismo fue único entre las tradiciones intelectuales clásicas, puesto que se convirtió en algo parecido a un «movimiento de masas».[48] Aunque resulta imposible una cuantificación exacta, podemos identificar a más de ochenta antiguos cínicos;[49] y de prestar algún crédito a nuestras fuentes, la estampa de cínicos mendigando y predicando no era insólita en las ciudades de Oriente. Esta popularización de una tradición clásica provocaba ansiedad e indignación entre las elites cultas, tanto más cuanto que ellas se consideraban las auténticas portavoces de esa tradición en concreto, como era el caso de Luciano, Dión Crisóstomo, Epicteto y Juliano. Pero la atracción de la ideología cínica era demasiado contagiosa para contenerla y controlarla, como vemos si consideramos cuán dispares eran las posiciones, tanto sociales como intelectuales, de quienes se interesaban seriamente por ella: Filón el Judío,[50] los primeros cristianos, los aristócratas romanos (véase Griffin en este volumen), los satíricos, los sofistas griegos, los educadores y moralistas imperiales, los Padres de la Iglesia (véase Krueger en este volumen), un emperador piadoso (véase Billerbeck en este volumen) y los pobres de la ciudad, tanto libres como esclavos.[51] Todos esos grupos tenían su opinión sobre el significado y usos del cinismo, una opinión configurada por sus propias trayectorias sociales e intelectuales. De ahí que debamos resistir la tentación de reducir las diversas iniciativas individuales de recepción a una única estructura o pauta. Se echa de ver que en el imperio se desarrolla un debate acerca de un «legado»: ¿quiénes son los herederos legítimos? ¿Cuál es el valor último de la tradición: literario, social, ético, político? Y, no en último lugar, ¿quién está legitimado para hablar con la autoridad de Diógenes?

48. Su carácter proselitista, sin embargo, resiste la comparación con el del epicureísmo. Véase N. W. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, 1954.

49. Véase apéndice A: «Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos».

50. Véase Dudley (*supra*, n. 37), pp. 186-187.

51. Luciano, *Los fugitivos*, 17.

Las carreras de Luciano y de Peregrino se ofrecen como alegorías de las tendencias en conflicto dentro del movimiento cínico bajo el imperio; la tendencia hacia el «cinismo literario» por una parte, y a la praxis colectiva por otra. Al igual que otros intérpretes imperiales, tomaron lo que precisaban de la tradición, y al proceder así tendían a reconstruirla a su propia imagen. Para Luciano, la literatura cínica era un ejemplo liberador de innovación y subversión en el seno de la tradición clásica. Los clásicos cínicos (y la ideología cínica) le daban nada menos que licencia para escribir sátiras sobre todas las cosas griegas, las cuales incluían ahora, claro está, a los cínicos y el mismo cinismo. Cuando fue atacado por su risible caricatura *¡Filósofos en venta!*, en la que los padres fundadores de la filosofía griega, incluido Diógenes, son subastados como esclavos, se reviste de una máscara cómico-cínica *(Parrh¯esiad¯es)* para defender sus principios literarios.[52] Sus muchas obras que recurren a personajes cínicos (por ejemplo Diógenes, Antístenes, Crates, Menipo y otros) o son deudoras de las tradiciones cínicas de parodia y sátira (por ejemplo, *¡Filósofos en venta!; Zeus, actor trágico; Diálogos de los muertos*) nos brindan las más vivas imágenes que tenemos de lo que pudieron ser los cínicos clásicos, y constituyen las principales fuentes por las que las tradiciones cínicas llegaron a formar parte de la literatura europea. En su *Demonax*, Luciano llega a mostrar un notable interés por construir un modelo ético contemporáneo a partir de la tradición cínica (y socrática).[53] Aunque resultan innegables sus afinidades con el cinismo, Luciano se muestra hiriente en su sátira de los cínicos contemporáneos (dejando aparte a Demonax), precisamente porque ofenden su sentido del verdadero centro de gravedad de la tradición: la práctica de la sátira *(parrh¯esia)* y una ética individualista, no colectivista.[54] Mientras que otros observadores contemporáneos ven en Peregrino a

52. Para un análisis, véase Branham (*supra*, n. 1), pp. 28-38.

53. Para un análisis del *Demonax*, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), pp. 2763-2764; Branham (*supra*, n. 1), pp. 57-63.

54. Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 1, pp. 211-213) distingue con buen criterio tres corrientes en el cinismo de Luciano: 1) una tendencia a la idealización en el *Demonax* y en *El cínico*; 2) la crítica satírica de la práctica cínica contemporánea en *Sobre la muerte de Peregrino* y *Los fugitivos*; y, la más importante, 3) el uso de voces y personajes cínicos en su sátira, por ejemplo *Zeus refutado, El viaje abajo, Diálogos de los muertos*, etc. En general esto es correcto, pero cabría argumentar que *El cínico* es un encomio paradójico, y que su hiperbólica ponderación de la vestimenta cínica tradicional tiene una intención irónica. Sobre *El cínico*, véase R. Bracht Branham, «Utopian Laughter: Lucian and Tomas More», *Moreana* 86, 1985, pp. 23-43; sobre la autenticidad de *El cínico*, véase Branham (*supra*, n. 1), p. 237, n. 4.

un filósofo serio,[55] Luciano lo considera un mero impostor que entra a saco en las tradiciones cínicas para exaltarse a sí mismo y para cobrar fama; o sea, por motivos contrarios a lo cínico. Y en un característico quiebro lucianesco, ni siquiera es un buen farsante: imitar la muerte de Heracles por el fuego es una manera absurda de perpetuar la tradición, un intento de mimesis cómicamente inepto. La trágica muerte de Heracles le fue impuesta, en tanto que la inmolación de Peregrino es libremente escogida (*Peregrino* 25), ¡anunciada con cuatro años de antelación y consumada en los Juegos Olímpicos (165 d.C.)![56] Al impulsar el cinismo en la dirección de un culto religioso,[57] convirtiéndolo en otro mito, es inevitable que Luciano juzgue la carrera de Peregrino como una traición al impulso cínico original de «invalidar» los ídolos de la tribu. *Sobre la muerte de Peregrino* no trata sólo de este ambicioso cínico;[58] se trata del estudio de un caso acerca de cómo y por qué sus ambiciones desembocaron en el mito y en el culto. La fama era un tema de particular interés para Luciano, quien dedicó muchos esfuerzos a convertirse en una autoridad como satírico, a lo que contribuyó en gran medida una serie de máscaras y voces cínicas. La teatral imitación que Peregrino hizo de Heracles le impresionó como una apropiación ilegítima de la tradición que él había cultivado: si tenía éxito, el cinismo se transformaría en otro culto, y por supuesto que siempre corre el peligro de convertirse en eso meramente en virtud de su autorreproducción a lo largo del tiempo, un proceso que implica imitación y que cae fácilmente en la mera concordancia con un tipo.[59]

55. Véase Aulo Gelio, *Noches áticas* 12, 11, citado por Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), p. 2766.

56. Mientras que el suicidio en algunos contextos es auténticamente cínico, el llamativo suicidio de Peregrino es un disfraz del apego cínico a la vida, incluso en las condiciones más adversas. Cabría recordar la historia narrada a propósito de Antístenes (D. L. 6, 18) y el comentario de Nietzsche (tratado por Niehues-Pröbsting [*supra*, n. 1], p. 147): «Cuando el achacoso Antístenes exclamó: "¿Quién me librará de estos dolores?", Diógenes contestó: "Esto", mostrándole una daga. Antístenes respondió: "He dicho de mis dolores, no de mi vida."» Nietzsche comentaba acerca de esta anécdota (citado por Niehues-Pröbsting, p. 147): «Eine ganz tiefsinnige Äusserung... Es ist ersichtlich, dass der Cyniker am Leben hängt, mehr als die andern Philosophen: "der kürzeste Weg zum Glück" ist so viel als, "Lust am Leben an sich" und volle Anspruchslosigkeit in Bezug auf alle andern Güter.» (*Philologica* 2, 196.)

57. Dudley (*supra*, n. 37: pp. 179-181) manifiesta que Peregrino pudo haber conseguido establecer un culto.

58. Para un excelente análisis, véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 1), pp. 195-213; véase Branham (*supra*, n. 1), cap. 4.

59. Éste es precisamente el punto, en *El cínico*, de la alabanza irónica del uniforme cínico: su reducción de la filosofía a la forma más literal de imitación.

Mientras que el cinismo como tal desaparece con la antigüedad clásica, el cinismo como fuerza ideológica y tradición literaria ha tenido una notable posteridad, y sus consecuencias para la cultura occidental tan sólo están empezando a comprenderse. Cuatro colaboradores de este volumen (Matton, Relihan, Kinney y Niehues-Pröbsting) se aventuran en el intento de cartografiar algo del desconocido territorio de la recepción posclásica del cinismo, desde el período medieval al moderno. Como ya hemos visto en el Imperio romano, la recepción del cinismo no fue una preocupación exclusiva de filósofos profesionales, sino que penetró en el discurso general literario, religioso, político y moral. En efecto, la más vigorosa expresión de la vitalidad del cinismo en los inicios y en la plenitud del mundo moderno es discutible que se sitúe en el estricto ámbito de la filosofía; más bien habría que buscarlo en una tradición literaria de fantasía satírica (o seriocómica) y en el diálogo, que va de obras lucianescas como el *Elogio de la locura* de Erasmo, la *Utopía* de Moro y *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais, a las comedias satíricas de Ben Jonson, los *Viajes de Gulliver* de Swift y *El sobrino de Rameau* de Diderot (véase Niehues-Pröbsting).[60] Así, una de las particularidades más sorprendentes de la ideología cínica posclásica es la supervivencia de la provocación del modelo cínico, aun cuando sus adeptos originarios se hubieran convertido en figuras literarias, relegadas prudentemente a un legendario pasado pagano. Si consideramos las respuestas de los cristianos medievales (en Occidente, Matton), de los humanistas del Renacimiento (Kinney, Relihan) o de los *philosophes* de la Francia dieciochesca (Niehues-Pröbsting), hallamos que el modelo cínico de un yo naturalmente libre y autónomo ejerce una poderosa atracción que puede ser tan difícil de resistir como de domesticar. La ambivalencia de la respuesta romana al cinismo fue en esto precursora.

Así, el cinismo siguió siendo una fuente vital del discurso disidente a lo largo de su historia, que ha consistido en un proceso continuo de reva-

60. Además de las contribuciones de Relihan, Kinney y Niehues-Pröbsting a este volumen, véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 1), pp. 214-243; Branham (*supra*, n. 54); M. Bajtín, *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Bloomington, 1984, cap. 2; M. A. Screech, *Rabelais*, Ithaca, 1979, p. 441; D. Duncan, *Ben Jonson and the Lucianic Tradition*, Cambridge, 1979; C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, 1979; R. E. Compean, «Swift and the Lucianic Tradition» (tesis doctoral), Universidad de California, Davis, 1976.

lorización, empezando por los cristianos, a medida que cada cultura dominante intentaba «enseñar a los perros a hacer sus necesidades fuera de casa». El contacto de cínicos y cristianos probablemente data de las primeras etapas del cristianismo. Se ha dicho que los cínicos aportaron un importante modelo pagano a las primitivas comunidades cristianas.[61] Sea como fuere, ambos movimientos estuvieron estrechamente asociados en las mentes de sus más enconados críticos, como Luciano (en el *Peregrino*), Elio Arístides (*Or.* 46) y el emperador Juliano (*Or.* 7, 224). Y hubo cínicos, como Peregrino y Máximo Herón (del siglo IV d.C.), cuya conversión al cristianismo por un tiempo es conocida. Por supuesto, Luciano llega más lejos, hasta el punto de atribuir la autoría de «muchos» libros cristianos a Peregrino, probablemente como una manera de subvertir tanto a su audiencia cínica como a la cristiana. Y es que los cristianos son presentados como alocados crédulos que adoran a un «sofista crucificado» y no reclaman base racional alguna para sus creencias (*Peregrino* 11-13). El terreno común compartido por cínicos y cristianos era, presumiblemente, la práctica de un género de vida ascético, pero la finalidad del «ascetismo» cínico (*askēsis*) —felicidad— es, sin ambigüedades, inmanente y secular, y como tenía bien claro san Agustín, el rechazo de la vergüenza por los cínicos choca de frente con la doctrina cristiana más básica.[62] Sin embargo, el ostensible parecido de la virtud cínica con la cristiana —en particular en lo relativo a la pobreza y a cierta clase de ascetismo—, despertó inevitablemente la admiración de muchos cristianos: Dante colocaría a Diógenes entre los mayores filósofos, en el primer círculo del Infierno, el Limbo reservado a los no bautizados pero virtuosos.[63] Y como Matton muestra en su aportación a este volumen, tanto la tradición enciclopédica medieval como el humanismo asimismo medieval representado, por ejemplo, por Juan de Gales (*c.* 1220/1230-*c.* 1285) y Jacques Legrand (*c.* 1365-1415), manifiestan una sorprendente simpatía por las tradiciones cínicas cuando intentan reconciliar las formas de sabiduría pagana y cristiana.

El delicado equilibrio medieval que permitió la apropiación selectiva de la ideología cínica dentro de un marco cristiano tradicional se desestabilizó por la intervención de dos factores: 1) El renacimiento de la

61. Véase F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo, 1992; Goulet-Cazé (*supra*, n. 34), pp. 2788-2799.

62. *La ciudad de Dios* 14, 20. Véase la contribución de Krueger a este volumen.

63. Véase la contribución de Matton a este volumen.

cultura clásica, promovido por los humanistas en el siglo XV y comienzos del XVI, puso en circulación los textos cínicos y lucianescos previamente inaccesibles (incluida nuestra fuente principal, el libro VI de Diógenes Laercio) y que se revelarían como incendiarios en el polémico contexto de la Reforma. 2) Inspirados por su ampliado conocimiento de las tradiciones importantes, los humanistas que escribían en latín, como Erasmo y Moro, y los autores vernáculos desde Rabelais a Montaigne[64] penetraron en las perspectivas literarias y filosóficas abiertas por el cinismo con tal imaginación y tan evidente placer, que se generó una reacción cristiana conservadora. A la «cristianización» experimental del cinismo por los humanistas se respondió con una absoluta demonización de los Perros en el siglo XVII, en que se les condena considerándolos fuente de herejías contemporáneas como las relacionadas con la Sociedad de los Pobres (o begardos y turilupinos).[65] Aunque seguía habiendo defensores dispuestos a replicar a esos ataques, en ocasiones ahistóricos, la polémica contrarreformista contra los cínicos fue feroz, y los Perros no fueron sistemáticamente rehabilitados hasta que pasaron a formar parte del discurso de la Ilustración en la Francia y la Alemania del siglo XVIII.

En su contribución al presente volumen, «La recepción moderna del cinismo», Heinrich Niehues-Pröbsting nos acerca nuestra historia al presente, argumentando que ni la ideología de la Ilustración ni los riesgos que implica pueden entenderse históricamente sin referirse al papel desempeñado por el cinismo en la definición que de sí mismas hicieron figuras tan influyentes como Wieland, Rousseau, Diderot y Nietzsche. Su análisis es rico en implicaciones a propósito de los orígenes de los conceptos poscristiano y postilustrado del yo.[66] Concluye su estudio con una reveladora crítica del trabajo que suele considerarse más influyente sobre la relación entre el cinismo antiguo y el moderno: *Crítica de la Razón Cínica*, de Peter Sloterdijk.

Hay muchos temas de interés que hubiéramos querido explorar en

64. Véase R. Esclapez, «Montaigne et les philosophes cyniques», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 5-6, 1986, pp. 59-76; A. Comte-Sponville, «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les *Essais*)», *Revue Internationale de Philosophie* 46, n.º 181, 1992, pp. 234-279.

65. Véase la contribución de Matton a este volumen.

66. Es extraño que los cínicos estén ausentes del excelente estudio de C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, 1989. Véase también *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, 1991.

esta reunión de monografías, pero no nos fue posible. Entre ellos: 1) las recepciones bizantina y árabe del cinismo;[67] 2) la recepción vernácula en el Renacimiento (por Rabelais o Montaigne);[68] 3) el encuentro de Michel Foucault con los cínicos.[69] Queda, pues, mucho por hacer. Desde luego que todos los trabajos aquí incluidos asumen cierta idea o conjunto de conceptos identificables a los que se remite el término «cinismo». Pero una de las preocupaciones centrales de este volumen, y a la que ahora volvemos, es el problema de identificar el cinismo: como moral ascética práctica para los desposeídos, como modelo ético universal de libertad y autonomía, o como práctica cultural encaminada a «invalidar» los falsos valores de la cultura dominante.

¿Fue el cinismo una filosofía?

Puede parecer extraño formular semejante pregunta, puesto que los cínicos se presentaban a sí mismos como filósofos. Pero no podemos evitar planteárnosla, puesto que desde la antigüedad muchos les han negado la condición de filósofos.[70]

Es preciso admitir, además, que los cínicos proporcionaban a sus oponentes sobrados argumentos. Carecían de escuela en el sentido institucional del término, y no dudaron en hacer objeto de críticas mordaces a la praxis filosófica de sus contemporáneos. Y, por encima de todo, no ocultaban su intención de «invalidar la moneda en curso» no sólo en el terreno de las relaciones sociales y en materia de religión, política y ética, sino también en lo que respecta a la filosofía. En realidad, desconfiaban de las palabras y, en lugar de ellas, demandaban acción; rechazaban la idea misma de cultura tal como se concebía tradicionalmente y enten-

67. Sobre la recepción árabe, véase D. Gutas, «Sayings by Diogenes Preserved in Arabic», en Goulet-Cazé (*supra*, n. 2), pp. 475-519. Sobre la recepción bizantina, véase D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's «Life» and the Late Antique City*, Berkeley y Los Ángeles, 1995.

68. Véase Esclapez y Comte-Sponville (*supra*, nn. 60 y 64). Hubo también tradiciones vernáculas vivas en España (sátiras menipeas del siglo XVI) e Italia. Véase, por ejemplo, *Il cane di Diogene*, una prosa satírica de F. F. Frugoni (h. 1620-1686), en la que el autor «personifica» al perro de Diógenes. Cada capítulo se titula «ladrido», *latrato*.

69. Foucault no vivió para publicar su último trabajo sobre los cínicos. Véase lo que Flynn dice al respecto (*supra*, n. 1).

70. Véase M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme est-il une philosophie?», en *Contre Platon*, vol. 1, *Le platonisme dévoilé*, ed. M. Dixsaut, París, 1993, pp. 273-313.

dían su praxis filosófica más como un modo de vida que como una disciplina intelectual.

Las censuras formuladas por los adversarios de los cínicos

Si la condición de escuela filosófica siempre les fue regateada a los cínicos —como la tradición anecdótica muestra con bastante claridad—, el hecho de que se vertieran críticas formales a la «escuela» cínica, al menos desde los tiempos de Hipoboto (siglo II a.C.), sugiere que los filósofos helenísticos debieron tomar en serio el «cinismo».[71] En cualquier caso, hubo tres corrientes críticas principales en contra del «cinismo» como escuela filosófica.

La ausencia de dogmas. Al movimiento se le censuraba carecer de dogmas filosóficos. (Dogma: «Conjunto de creencias al que atenerse por principio.») En la antigüedad había dos conceptos enfrentados sobre lo que debía ser una «escuela de filosofía» *(hairesis)*,[72] ambos de tono escéptico. Hallamos sus ecos en Diógenes Laercio (1, 20) y en Sexto Empírico.[73] Uno de dichos conceptos define una «escuela» *(hairesis)* como la «adhesión a varias creencias, aparentemente coherentes entre ellas».[74] Aquí «creencia» se define como un «asentimiento dado a algo que es incierto».[75] El otro concepto entiende la «escuela» *(hairesis)* como una forma de «conducta que parece basarse en un principio filosófico que indica cómo llegar a vivir correctamente».[76]

71. Hipoboto fue el autor de una obra titulada *Περὶ Αἱρέσεων* y de otra titulada *Τῶν Φιλοσόφων 'Αναγραφή*. Según D. L. 1, 19, se negó, en *Περὶ Αἱρέσεων*, a incluir a la escuela cínica, así como a las escuelas eleática y dialéctica, entre las *αἱρέσεις*. Las fechas de Hipoboto son objeto de controversia. El editor de estos fragmentos sitúa su madurez en la primera mitad del siglo II a.C. Véase M. Gigante, «Frammenti di Ippoboto: Contributo alla storia della storiografia filosofica», en *Omaggio a Piero Treves*, ed. A. Mastrocinque, Padua, 1983, pp. 151-193.

72. Sobre el concepto de *hairesis*, véase Long (*supra*, n. 8), pp. 138-140.

73. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* 1, 16-17.

74. *ηρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ φαινόμενα.*

75. *δόγμα τινὶ ἀδήλῳ συγκατάθεσιν.*

76. *τὴν λόγῳ τινὶ κατα τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγήν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος.* El texto que citamos de las dos definiciones es el de Sexto, pero él las presenta de manera más desarrollada que Diógenes Laercio.

Con su exclusión de la escuela cínica, Hipoboto demuestra que consideraba como condición necesaria la presencia de una forma sistemática de especulación —un conjunto de creencias o hipótesis— para que una tradición reclamara el título de «escuela» *(hairesis)*. Para críticos como Hipoboto, si el cinismo no presenta un conjunto sistemático de creencias no pasa de ser un «género de vida».[77]

Ausencia de una «finalidad» o una «meta filosófica» (telos). La segunda crítica consistía en que el cinismo carecía de «finalidad» *(telos)*.[78] A decir verdad, tenemos pruebas antiguas del *telos* cínico,[79] pero éste no puede atribuirse a Antístenes o a Diógenes. Fueron autores posteriores, que deseaban considerar el cinismo una auténtica «escuela», quienes formularon un *telos* particular cuando las escuelas filosóficas empezaron a caracterizarse según el «bien soberano» al que tendían (siguiendo a Aristóteles). Según la definición dada por Diógenes Laercio (6, 104), «la "finalidad" [del cinismo] consiste en vivir de acuerdo con la virtud». Se ha sugerido que esta formulación tuvo su origen en el estoico Apolodoro de Seleucia,[80] a quien también debemos la famosa definición del cinismo como un «atajo hacia la virtud».[81] Al atribuir al cinismo su particular finalidad, Apolodoro trataba de apoyar su creencia en una genealogía (Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón de Citio) que vinculaba a cíni-

77. La fórmula *ἔνστασις τοῦ βίου* («género de vida») se usa en D. L. 6, 103. Ciertamente, este autor no la atribuye expresamente a Hipoboto; se limita a decir: «Sostenemos que la filosofía cínica es una escuela de pensamiento y no, como algunos creen, un género de vida.» Puesto que, como explica en 1, 19-20, Hipoboto excluyó a la escuela cínica de la lista de *αἱρέσεις*, es probable que Diógenes Laercio sitúe a Hipoboto entre quienes consideran el cinismo un mero género de vida.

78. Comenzando por la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles (véase Libro I *ad. init.*), se hizo común enumerar los diversos fines y, en especial, el fin último o *telos*. Entonces se atribuía un bien soberano a cada escuela filosófica, de tal modo que pudieran relacionarse entre ellas.

79. Así, Clemente de Alejandría, *Strom.* 2, 21 y 130, 7; vol. 2, p. 184, 18 Stählin («Antístenes afirma que *atyphia* es la finalidad de la vida»); Juliano, *Or.* 9, 8, 188b-c («La meta de la vida para Antístenes, Diógenes y Crates, y su finalidad, era, según mi punto de vista, el conocimiento de uno mismo, el desdén por las opiniones vanas y también la prosecución de la verdad... con toda la fuerza de su inteligencia»); 12, 192a («La meta propuesta por el cinismo es la apatía, que equivale a convertirse en Dios»); y 13, 193d («La meta y finalidad propuestas por la filosofía cínica, como, por lo demás, toda filosofía, es la felicidad; pero esa felicidad consiste en vivir de conformidad con la naturaleza, no de acuerdo con las opiniones de la multitud»).

80. Goulet-Cazé (*supra*, n. 4), pp. 3941-3949.

81. D. L. 7, 121.

cos y estoicos directamente con Sócrates. Esta construcción era vital para la pretensión de Apolodoro de que el cinismo debía ser reconocido como una «escuela» filosófica *(hairesis)* de pleno derecho.

Pero otros —y no sólo Hipoboto— negaron que el cinismo tuviera su propio *telos.* Hallamos un eco de esta posición en un pasaje de la obra *De Philosophia,* de Varrón, en la que el cinismo se reduce a un simple «estilo de vida» *(habitus* o *consuetudo)* compatible con cualquier escuela filosófica cualquiera que fuese su *telos.*[82]

El repudio de toda cultura intelectual (paideia). Para hacer filosofía, los cínicos rechazaban tomar el camino de la cultura intelectual (aunque esto no les impidió ser cultos). Pero desdeñaban las disciplinas intelectuales, como la música, la geometría y la astronomía, que juzgaban desprovistas de utilidad e innecesarias.[83] Desde su punto de vista, tales empeños teóricos distraían a la humanidad del estudio que le es propio: el ser humano *(anthrōpos).*

Esta actitud fue a menudo criticada en la antigüedad. Galeno recriminaba a los cínicos evitar todo cuanto guardase relación con la lógica, y consideró que la característica definitoria del cinismo era ser un «atajo hacia la vanidad» y no «hacia la virtud».[84] Del mismo modo, Luciano habla de un «atajo hacia la notoriedad».[85] Apuleyo, por su parte, se mostró cruel en su desprecio hacia aquella «gente brutal, sucia e inculta», la cual, «hablando y viviendo mal» corrompía la filosofía.[86]

Está claro que la filosofía cínica tenía una dudosa reputación en la antigüedad, y los críticos no dudaron en denigrarla e incluso en negarle su condición de filosofía. Cuando el emperador Juliano se refiere a ello, se considera obligado a añadir que «no es la más vil y desacreditada forma de filosofía, sino la rival de las formas más estimables».[87] Cuando Eunapio (siglo IV d.C.) evoca al cínico Carneades, cree necesario precisar: «No fue en absoluto menor entre los cínicos, si es que tomamos en consideración a los cínicos».[88]

82. El pasaje lo cita san Agustín, *La ciudad de Dios* 19, 1, 2-3.
83. Véase D. L. 6, 73.
84. Galeno, *De Peccatorum Dignotione* 3, 12-13; p. 48, 23-49; 10 de Boer (= vol. 5, p. 71, Kühn).
85. Luciano, *Vitarum Auctio,* 11. *Doxa* es aquí claramente peyorativa.
86. Apuleyo, *Florida* 7, 10-13.
87. Juliano, *Or.* 9, *Contra los cínicos incultos,* 2, 182c.
88. Eunapio, *Vidas de filósofos y sofistas,* 2, 1, 5; p. 3, 11-12 Giangrande.

¿Qué filosofía reclamaban como suya los cínicos?

Los cínicos permanecieron indiferentes a las críticas que llovían sobre ellos desde todas partes. Se declaraban, de manera inequívoca, filósofos, y disputaban a los demás ese título. Su concepción de la filosofía, sin embargo, resulta muy peculiar, pues la identificaban con el acto de «invalidar».

«Invalidar la moneda en curso.» Tal como lo presenta la tradición, el propósito de Diógenes era demostrar con su propio ejemplo la superioridad de la naturaleza sobre la costumbre, y dedicó toda su vida a tratar de «invalidar» los falsos valores de la cultura dominante. En cada ámbito de la actividad humana, esta «invalidación» condujo a los cínicos a adoptar posiciones escandalosas.

Tomemos un ejemplo en el campo de la política: los cínicos aparecieron en una época en que, si bien los cimientos de la *polis* tradicional empezaban a tambalearse por las conquistas del joven Alejandro, muchas *poleis* aún no estaban dispuestas a renunciar a sus papeles tradicionales en la vida cívica y política. Y sin embargo Diógenes predicaba el «cosmopolitismo», declarándose a sí mismo «sin ciudad» *(a-polis)*, «sin hogar» *(a-oikos)*[89] y «ciudadano del universo» *(kosmopolitēs)*.[90] Hasta el momento, ese cosmopolitismo se había considerado esencialmente negativo —por rechazar todos los estados existentes—, pero la colaboración de Moles al presente volumen ha reanimado el debate una vez más. Sea como fuere, Diógenes animaba a la gente a abstenerse de todo compromiso político que, al igual que la familia o las obligaciones sociales, pudiera constituir un obstáculo para la libertad individual.

La «invalidación» cínica era igualmente radical en cuestiones religiosas.[91] En primer lugar, trastrocó la tradicional jerarquía de los seres en su fundamento: la serie animal-hombre-dios se transformó en hombre-animal-dios. Para el hombre, como ser de deseo y angustia, animal y dios constituían respectivamente el modelo concreto y teórico de autosuficiencia y de indiferencia, y por consiguiente, de felicidad. Pero esto no significa que los cínicos fueran piadosos. No sentían interés por las cuestiones religiosas, y consideraban a dios un mero punto de referencia teó-

89. Véase D. L. 6, 38 (= V B 263 G).
90. Véase *ibid.* 6, 63 (= V B 355 G).
91. Véase la contribución de Goulet-Cazé a este volumen.

rico. En general, cabe decir que su actitud hacia la religión era escéptica o agnóstica: preferían no enjuiciar asuntos que superaban su comprensión. Aunque veían al hombre como un ser enfrentado a un mundo irracional, forzado a plegarse a los caprichos de Fortuna, se negaban a vivir en el temor constante a los dioses y a los castigos del Hades. Por eso, además, envidiaban a los animales, a los que consideraban felices por su carencia de cualquier idea de un dios que premiara o castigara. Semejantes puntos de vista, combinados con mordaces críticas al antropomorfismo, los Misterios, la plegaria, la interpretación de los sueños, las purificaciones rituales y otras instituciones religiosas, apuntaban directamente contra la ideología religiosa tradicional.

Diógenes también «invalidaba» la filosofía, no sólo porque criticaba a filósofos contemporáneos como Platón, Euclides o Aristipo y rechazaba todos los sistemas, prefiriendo demostrar sus creencias mediante sus acciones, sino también porque sostenía que la filosofía está fuera de nuestro alcance, y que todo cuanto podemos hacer es aparentar.[92] ¡De qué modo le parecía esto a Diógenes una rotunda renuncia a su «invalidación»! Tal como sostuvo Sócrates, la filosofía ya no debía reservarse a una elite social o intelectual: todo el mundo podía filosofar. Así pues, no resulta sorprendente que, en el Imperio romano, el cinismo se convirtiera en la filosofía más popular.

Armado con la metáfora de «invalidar» que él mismo había escogido, Diógenes estaba preparado para cualquier acto de «desvergüenza», y aceptó su papel de escandalizador de la sociedad.

Opción ética que conduce a la filosofía práctica. Los cínicos, siguiendo los pasos de Sócrates, adoptaron una decidida orientación ética. Aunque nos mostremos justificadamente escépticos respecto a la caracterización que de ellos hace Diógenes Laercio (según la cual rechazaban los *topoi* lógicos y físicos de la filosofía),[93] no deja de ser cierto que toda su actitud filosófica era inseparable del ámbito ético. Para los cínicos, lo que

92. D. L. 6, 64 (= V B 364 G).

93. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 70), pp. 291-292. Las conclusiones de la demostración global efectuada por P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité», *Museum Helveticum* 15 (1979), pp. 201-233, pueden aplicarse a D. L. 6, 103. Tenemos motivos justificados para suponer que, después, algunos estoicos —quizá en concreto Apolodoro de Seleucia— dieron al concepto cínico de la filosofía, ciertamente unitario, una formulación que puso en juego las tres partes de la filosofía que ellos mismos distinguían.

importaba era vivir bien para ser feliz. Cuando a Diógenes le preguntaron qué provecho obtenía de la filosofía, respondió: «Esto, si no otra cosa: estar preparado para cualquier tipo de suerte»,[94] o «Ser rico aunque no disponga de un solo óbolo».[95] El cinismo pretende, entre otras cosas, demostrar que estamos constituidos por la naturaleza de un modo tal que la felicidad es posible aun en las más adversas condiciones. Quien pone en práctica la doctrina cínica vive una existencia próxima a la naturaleza. Los cínicos rompieron con el modelo intelectual de la filosofía y privilegiaron la experiencia existencial del sabio.

Para conseguir la felicidad, Diógenes y sus sucesores insistían en la importancia de los actos en oposición a las palabras. Irónicamente, a la vista de sus amplias actividades literarias, su divisa pudo haber sido: «Buen vivir en vez de buen hablar.» Pero no debe sorprendernos si las formas de discurso por las que llegaron a ser conocidos guardaban poca semejanza con el discurso filosófico tradicional. El de los cínicos era cáustico y agresivo, y arrinconaba al interlocutor hasta que éste se veía forzado a ponerse a sí mismo en tela de juicio. De ahí que el juego de palabras, el hiriente sarcasmo y las chanzas despiadadas fueran sus métodos característicos y la forma en que los demás los presentaron.

Disciplina cínica

El cinismo se definía a sí mismo —o, mejor, fue definido—[96] como «un atajo hacia la virtud», en oposición al largo camino que pasaba por el laborioso estudio de textos y por la adquisición de conocimientos teóricos. Pero ese «atajo» era muy difícil, pues requería la aplicación de un método exigente: *askēsis* («ejercicio», «práctica», «entrenamiento», «disciplina»).[97]

Entendida en el sentido cínico del término, la *askēsis* era un método preventivo. Todos los días, el cínico ejercita el yo físicamente, cultivando las artes de la resistencia. El ejercicio diario de la voluntad ali-

94. D. L. 6, 63 (= V B 360 G).

95. *Gnomologium Vaticanum* 743, n.º 182, p. 74, Sternbach (= V B 361 G).

96. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 4), pp. 3941-3949. Esta definición difícilmente puede deberse a los primeros cínicos; más bien debe atribuirse a los estoicos y, más en concreto, a Apolodoro de Seleucia.

97. D. L. 6, 70-71 conserva un extracto de una obra de Diógenes en la que el filósofo presenta su concepción de *askēsis*. Para un análisis de este pasaje, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 1).

menta el temor a abandonarse, pues el cínico practicante fortifica constantemente el yo frente a las adversidades imprevistas.

El concepto de «disciplina» *(askēsis)*, tomado del vocabulario del atletismo, no lo usaban los cínicos en sentido meramente metafórico. La «disciplina» *(askēsis)* del filósofo, lo mismo que la del atleta, era algo muy concreto. La única diferencia consistía en el *telos* de ese entrenamiento: mientras que el atleta adiestraba su cuerpo con vistas a la victoria en el estadio, el cínico se formaba para fortificar su voluntad y asegurar su capacidad de resistencia.

El adiestramiento *(askēsis)* cínico es una preparación para un enfrentamiento, y el agonista debe estar seguro de no olvidar cuál es el fin de su lucha. Diógenes advertía contra el sufrimiento inútil exigido por la costumbre social, la familia, el negocio o la política, y que no merecía la pena: «Elogiaba a los que estaban a punto de casarse y desistían, a los que se disponían a embarcarse y desistían, a los que iban a tener hijos y desistían, a los que iban a vivir en la corte y desistían» (D. L. 6, 29). Renunciando a esas vanas aspiraciones, Diógenes se instruía en luchar contra adversarios existenciales como el exilio, la pobreza, el hambre y la muerte. Para él, ésta era la única batalla que merecía ganarse. Mientras que la existencia civilizada presenta esas pruebas *(ponoi)* como males, los cínicos procuran resistirlas precisamente negándose a juzgarlas como males. Para alcanzar ese estado mental, los cínicos se exhortaban a sí mismos y a los demás a llevar una vida acorde con la naturaleza *(kata physin)*. Alguien «entrenado» para beber agua, dormir en el suelo y comer y vestirse con sencillez, y a exponerse al calor o al frío de las estaciones, sabrá responder con serenidad a los ataques de Fortuna. La ley de la *askēsis* cínica era simple. Consistía en vivir en la pobreza y en satisfacer sólo las necesidades naturales de uno: «la enseñanza-vía libre para aprender filosofía».[98] De esta manera, el cínico buscaba liberarse de la agitación emocional *(apatheia)* y perseguía la independencia respecto del mundo exterior. En el cinismo de Diógenes no hay negación de uno mismo para sus propios fines o al servicio de una meta trascendente. Es cierto que se ha perdido buena parte de lo que determinó la influencia de Diógenes en la antigüedad, si entendemos el cinismo tan sólo como una moral práctica. Pero este elemento práctico fue fundamental para el atractivo de la doctrina.

98. Estobeo 4, 2; 32; 19 (= V B 223 G).

A Diógenes le gustaba proclamarse:[99]

Sin ciudad, sin hogar, carente de patria,
un mendigo y un vagabundo que vive al día.

Los signos tangibles de esta «disciplina» *(askēsis)* eran los pertrechos que el filósofo llevaba consigo: su zurrón, que contenía todas sus pertenencias, su báculo y su corto y basto manto, única vestidura tanto en invierno como en verano, que también usaba como manta. El cínico, misionero y «doctor» de almas,[100] iba camino adelante para propagar su mensaje. La terapia que recomendaba era insólita: se basaba, en primera instancia, en la franqueza y la libertad de palabra *(parrhēsia)*, que a menudo conducía a agotadoras réplicas y reprimendas, y a la risa; una risa franca que chocaba al interlocutor y le forzaba a reaccionar. Por último, se fundamentaba en la provocación, particularmente en forma de «desvergüenza», que Diógenes no consideraba como un fin en sí mismo, sino como un instrumento pedagógico que —una vez más— tendía a arrancar de su complacencia a los interlocutores. La práctica de Diógenes trataba de que los demás fueran conscientes de las incoherencias de la vida civilizada, si se la comparaba con la «vida natural», y conseguir que abandonasen su falsa vergüenza. Tales eran los principios indispensables para cualquiera que pretendiera practicar la filosofía.

99. D. L. 6, 38 (= V B 263 G).

100. Para la aplicación filosófica de esta metáfora en otras escuelas helenísticas, véase M. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

LA TRADICIÓN SOCRÁTICA:
DIÓGENES, CRATES Y LA ÉTICA HELENÍSTICA

A. A. Long

De todas las vías por las que la filosofía de Sócrates se transmitió al mundo helenístico, la que siguieron los cínicos fue la más sorprendente y, en ciertos aspectos, la que más influencia ejerció. El cínico Crates fue el primer maestro en Atenas de Zenón de Citio, el fundador del estoicismo. A Crates se lo describe en la tradición biográfica como «un hombre igual al Sócrates de los *Recuerdos de Sócrates (Memorabilia)* de Jenofonte» (D. L. 7, 2-3). Puede considerarse que los primeros estoicos se apresuraron a propagar tales historias, decididos como estaban a relacionar a su fundador con Sócrates.[1] De ahí que pregonaran que existía una sucesión filosófica entre Sócrates, Antístenes, Diógenes, Crates, Zenón. En el canon estoico de santos y casi sabios, Sócrates y Diógenes forman un dúo ubicuo.[2]

Una versión abreviada de este trabajo aparecerá como parte del capítulo «The Socratic Legacy», en la *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, en preparación, ed. J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield. Expreso mi gratitud a estos especialistas por sus comentarios sobre la primitiva versión. También manifiesto mi reconocimiento a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation por la beca que me concedió, y que me permitió disponer de tiempo para escribir el presente texto.

1. Véase mi artículo «Socrates in Hellenistic Philosophy», *CQ* 38 (1988), pp. 150-171 (reimpreso en mi libro *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, pp. 1-33), esp. pp. 151-154 y 161-162. Algunos estoicos posteriores, especialmente Atenodoro, bibliotecario de Pérgamo, trataron de restar importancia a las influencias cínicas en el primer estoicismo, para no contaminar a los fundadores de la Stoa con la desvergüenza cínica. Estas actitudes curiosas hacia los cínicos han dejado su marca en la vida de Zenón según D. L.: véase J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7 (1986), pp. 297-351; y D. Hahm, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, pp. 4088-4105.

2. Véase Epicteto 2, 16, 35; 2, 3, 24; 3, 21, 19 (que añade a Zenón); 3, 22, 63 (Antístenes, Diógenes y Crates); 3, 24, 40; 3, 24, 60-71; 3, 26, 23; 4, 1, 152-169; 4, 7, 29; 4, 9, 6; 4, 11,

En contraste con los estoicos, Epicuro negó explícitamente que el hombre sensato «practicara el cinismo» (D. L. 10, 119). Aunque los principios que un epicúreo podría adoptar respecto a la satisfacción de los deseos, las actitudes hacia la sociedad, la autosuficiencia y la libertad tienen mucho en común con los preceptos cínicos; esta afinidad se advierte más claramente en el tono satírico de las máximas epicúreas, muchas de las cuales centran la atención en la vanidad de las convencionales motivaciones humanas (véase Epicuro, *KD* 15, 21, 29; *Gnom. Vat.* 21, 25, 33, 46, 65). Las tendencias cínicas aún son más manifiestas en nuestras fuentes acerca de dos rivales de Epicuro, los cirenaicos Teodoro y Heguesías.[3] También se advierten considerables elementos cínicos en la crítica pirrónica de Timón a la tradición filosófica.[4] Tanto si su valoración oficial de los cínicos era positiva como negativa, las nuevas escuelas helenísticas reconocían que el cinismo era un movimiento ético que anticipó y bosquejó algunas de sus preocupaciones esenciales.

Por muchas razones, resulta difícil una apreciación rigurosa de este punto. En primer lugar, nuestras fuentes fiables sobre los primeros cínicos son insuficientes y su evaluación es problemática. En segundo lugar, se falsearía la naturaleza del movimiento cínico si se abstrajera un repertorio puramente teórico de nociones a partir de los estilos, deliberadamente extravagantes, de conducta y de expresión literaria propios de dicho movimiento. Tercero, los principios cínicos de acción, en la medida en que pueden ser formalmente considerados, acaso parezcan desprovistos de interés si se comparan con la ética, más elaborada, de estoicos y epicúreos. Ante tales dificultades, uno puede sentirse tentado de coincidir con Hegel en que «no hay nada de particular que decir sobre los cí-

---

21-22. El tratamiento que Epicteto hace de Diógenes y del cinismo está indisimuladamente idealizado. Por tanto, su intento de separar al auténtico cinismo de las trampas charlatanescas de los que se atribuían ese título no puede retrotraerse al Diógenes histórico. Con todo, el largo discurso de Epicteto sobre el cinismo (3, 22; bien comentado por M. Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus*, Leiden, 1978) es importante porque muestra cuánto podía hallar en común un estoico tardío entre los dichos o los actos cínicos y su propia filosofía.

3. Heguesías: las condiciones externas, incluyendo recursos y posición, no guardan relación con el placer (D. L. 2, 94). Teodoro: ciudadanía del mundo, irrelevancia de la moral popular, conducta sexual pública del hombre sabio (D. L. 2, 99).

4. Las tendencias cínicas de Timón han sido investigadas con detalle: véase mi artículo «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist», *PCPhS*, n. s. 24, 1978, pp. 68-91; F. Decleva Caizzi, «*Τῦφος*: Contributo alla storia di un concetto», *Sandalion* 3, 1980, pp. 53-66; A. Brancacci, «La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo», en G. Giannantoni, ed., *Lo scetticismo antico*, Roma, 1981, pp. 213-242.

nicos, pues tienen poquísima filosofía, y la que tuvieron no la estructuraron en un sistema científico».[5]

Deberíamos resistir esa tentación. El cinismo posee interés filosófico por derecho propio. Nietzsche insistía con firmeza en este punto.[6] La actual disposición favorable de los filósofos a tomar en serio a Nietzsche es una buena noticia para los antiguos cínicos. Pero aunque fueran relevantes para la historia de la filosofía sólo por su influencia sobre las principales escuelas helenísticas, la aportación de los cínicos sería significativa. En un lenguaje mucho más vivo que el que empleo aquí, puede considerarse que propugnaron lo siguiente:

1. La felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza.
2. La felicidad está al alcance de cualquier persona dispuesta a entregarse a una ejercitación física y mental adecuada.
3. La esencia de la felicidad es el autodominio, que se manifiesta en la capacidad para vivir felizmente incluso en circunstancias sumamente adversas.
4. El autodominio es el equivalente de un carácter virtuoso, o lo uno implica lo otro.
5. La persona feliz así entendida es la única realmente sabia, soberana y libre.
6. Las cosas que convencionalmente se consideran necesarias para la felicidad, como la riqueza, la fama y el poder político, carecen de valor en la naturaleza.
7. Los principales impedimentos para la felicidad son los falsos juicios de valor, junto con los trastornos emocionales y el carácter vicioso que dimana de esos juicios falsos.

En su conjunto, estas proposiciones constituyen la suma del eudemonismo, que tuvo el máximo atractivo en la filosofía helenística.[7] Un

5. Véase *Lectures on the History of Philosophy*, trad. E. S. Haldane y F. H. Simson, reimpr. Londres, 1983, vol. I, p. 479.

6. Véase H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes un der Begriff des Zynismus*, Munich, 1979.

7. Para una ampliación de este punto, véanse mis artículos «Stoic Eudaimonism» en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. J. Cleary y D. C. Shartin, Lanham, 1989, vol. 4, pp. 77-101 (reimpreso en mi libro *supra*, n. 1, pp. 179-201); y «Hellenistic Ethics and Philosophical Power», en Peter Green, ed., *Hellenistic History and Culture*, Berkeley y Los Ángeles, 1993, pp. 138-156.

seguidor de Epicuro o un escéptico pirrónico, a diferencia de un estoico, no las aceptaría en su totalidad. Pero no había desacuerdo en las relaciones entre felicidad y autodominio, ejercitación, rechazo de la mera convención como fundamento de los valores, y el carácter virtuoso. Los filósofos helenísticos compartían su interés por la interiorización completa de la felicidad. Su proyecto consistía en hacer que la felicidad dependiera esencialmente del carácter moral y las creencias del sujeto, minimizando o desechando así su dependencia de las contingencias exteriores. (El epicúreo, como el sabio estoico, es feliz en medio del tormento, un pensamiento que Aristóteles consideraba escandaloso: *EN* 7, 14; 1153b19.) Si el primero en formular este concepto de felicidad fue Sócrates,[8] los cínicos, probablemente por influencia de los escritos socráticos de Antístenes, se erigieron en sus más cualificados representantes en los inicios del período helenístico.

Para el propósito de este estudio, la tradición socrática sólo incluye los primeros años del cinismo, la época en que chocaron con el movimiento los fundadores de las principales escuelas helenísticas. Resulta muy peculiar lo que escribieron acerca de Diógenes y el cinismo autores que vivieron durante el Imperio romano: Epicteto, Luciano, Dión Crisóstomo, Juliano. También reflejan elaboraciones filosóficas y sociales que los califican como de dudoso valor *histórico* para interpretar la filosofía helenística. Por fortuna, Diógenes Laercio escribió una vida del cínico Diógenes rica en materiales que tienen muchas posibilidades de ser auténticos o, al menos, que reflejan verazmente el espíritu del discurso de Diógenes, aunque algunas partes están contaminadas por el estoicismo hasta un grado a menudo difícil de determinar.[9] Este texto es la fuente principal que usaré para reconstruir el primitivo pensamiento cínico.[10]

8. Véase el desafío de Glaucón al Sócrates platónico para demostrar que un hombre justo, aunque continuamente difamado como criminal y sujeto a toda posible privación y tortura, será más feliz que el injusto: *Rep.* 2,360e-362c.

9. Sobre la presencia cínica en la vida de Zenón, según Diógenes Laercio, véase Mansfeld (*supra*, n. 1), pp. 317-351; y sobre la influencia estoica en la representación de Diógenes, véase M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986.

10. En esto me muestro conforme con K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus Suppl., 18, Leipzig, 1926; y D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A. D., Londres, 1937; pero no con R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, cuyas reconstrucciones de la filosofía de Diógenes dependen en gran medida de los cínicos romanos, sobre todo de Dión.

El estilo anecdótico de Diógenes Laercio suele ser un impedimento para la información filosófica. En el caso del cínico Diógenes, sin embargo, anécdota y aforismo deberían explicarse como los vehículos esenciales de su pensamiento. No era la clase de filósofo que funda una escuela con un programa, un lugar de reunión y un sucesor reconocido. De haber actuado así, hubiera traicionado su radical empeño de refutar las convenciones. Sin embargo, sería equivocado interpretar a Diógenes como otra cosa que un filósofo en una tradición griega reconocida; un filósofo de los que pasean y hablan, por así decir. En su forma de discurso, comparte características con los primeros críticos de la ética convencional, especialmente con Jenófanes, Heráclito y, por encima de todos, Sócrates en algunas de las versiones que de él tenemos.[11] Pero al mismo tiempo, la voz de Diógenes es muy personal, como él mismo se propuso. Buscaba publicidad, y no es demasiado aventurado conjeturar que consideraba la narración biográfica sobre su persona como un material adecuado para la reflexión filosófica. Su estilo de vida, en otras palabras, no se interpreta mejor como una espontánea proclamación de sus convicciones, sino como un intento premeditado de construir una vida que da pie a la clase de tradición anecdótica que recoge Diógenes Laercio. Diógenes no sólo se proponía arrancar de su complacencia a su audiencia inmediata, sino pasar a la historia como un perro cuyo ladrido proyectara su eco en los relatos que la posteridad conservara sobre él. Este punto parece haber sido olvidado por los estudiosos modernos. Para los antiguos griegos, con su interés por perpetuar la propia memoria, es probable que eso cayera por su mismo peso. En cualquier caso, nuestro Diógenes forma parte de la tradición anecdótica y en ella tiene su lugar. Deberíamos permitir que ello indujera a pensar no sólo en sus doctrinas, sino también en su concepto del papel del filósofo como modelo de vida.

11. La similitud entre el discurso transcrito de Sócrates y el de Diógenes es demasiado marcada para que aquí se trate extensamente. Los rasgos característicos incluyen la elección por cada filósofo de una sorprendente comparación: las descripciones de Sócrates acerca de sí mismo como un tábano o una partera; y de Diógenes como un perro de caza (D. L. 6, 33) o un explorador (*kataskopos*, D. L. 6, 43), un título en el que Epicteto se detiene largamente (3, 22, 23-25); y su común ataque a la incoherencia o inarmonía mental y a la práctica desdeñable de la teorización vacua (véase Jen. *Mem.* 1, 1, 11-15 y D. L. 6, 27-28).

¿Quiénes eran los cínicos? La primera referencia que se ha conservado proviene de la *Retórica* de Aristóteles (3, 10; 1411a 25). Refiriéndose a la metáfora, Aristóteles dice: «Cefisodoto [un escultor] llamaba a los trirremes molinos decorados, y el Perro llamaba a las tabernas del Ática cantinas [espartanas].»[12] Por «el Perro» —o sea el cínico— casi seguro que se refiere aquí a una persona en concreto, Diógenes de Sínope. En otras palabras, Aristóteles sólo conocía a un cínico, el original. Se refiere varias veces a Antístenes o a «los antisteneos», pero nunca los relaciona con Diógenes o con los cínicos.[13] Es muy posible que Diógenes llegara a Atenas después de la muerte de Antístenes (véase el apéndice a este artículo). La relación maestro-alumno y el tratamiento de Antístenes como fundador del cinismo son casi con certeza una antigua invención biográfica.[14]

Aun así, los escritos de Antístenes y su interpretación de Sócrates fueron probablemente las más poderosas influencias sobre el desarrollo filosófico de Diógenes. En un pasaje del *Simposio* de Jenofonte (4, 34-44), Antístenes señala que, aun no teniendo un céntimo, presume de su riqueza. La verdadera riqueza o pobreza, argumenta, radica en las almas de las gentes. Observa a personas convencionalmente ricas, pero patológicamente insatisfechas de sus posesiones. En lo que se refiere a él, tiene lo suficiente para cubrir todas sus necesidades corporales básicas, y como no es exigente, siempre puede encontrar alguna mujer bien dispuesta si le apetece mantener relaciones sexuales. Para la diversión, en lugar de ad-

12. Diógenes aparece diciendo que el equivalente ateniense de lo que los espartanos llamaban cantinas militares (*φιδίτια*), donde sus soldados-ciudadanos comían en común, eran las tabernas donde los atenienses se entregaban a la gula y se emborrachaban juntos.

13. Al parecer a diferencia de Aristóteles, Teofrasto estaba lo bastante interesado en Diógenes para escribir *τῶν Διογένους συναγωγή* (D. L. 5, 43). Esto probablemente no se refiere a una colección de escritos de Diógenes, sino de sus dichos. Como tal, cabe aventurar la hipótesis de que se trata de una fuente primaria de material anecdótico. Lo que esto significa puede inferirse de D. L. 6, 22, donde el diálogo de Teofrasto *El megárico* se cita a propósito de un relato sobre cómo descubrió Diógenes la habilidad observando las actividades de un ratón.

14. Esto es ahora ampliamente reconocido (véase G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4, Nápoles, 1990, pp. 223-233), aunque algunos especialistas (por ejemplo, Höistad) aún aceptan la relación maestro-alumno. De acuerdo con Sosícrates, un autor antiguo de «sucesiones» filosóficas, la primera figura que adoptó un estilo de vida cínico fue Diodoro de Aspendo (D. L. 6, 13).

quirir cosas caras, busca en los recursos de su alma. Anticipándose a Epicuro (véase *Ep. Men.* 130-131), dice que procura más placer saciar el apetito cuando se está de veras hambriento o sediento que cuando no se tiene necesidad. Semejante frugalidad genera honradez y conformidad.

Haríamos objeto de una grave injusticia a Antístenes si le recrimináramos por la trivialidad de esa forma de sentir. Sólo es trivial desde la perspectiva de una tradición mucho más tardía, saturada de esas máximas carentes de profundidad. En su contexto histórico, su elogio de la pobreza es revolucionario. También encaja bien con dos tesis que generalmente se le atribuyen: «La virtud pertenece a las acciones y no necesita complejas teorías [*logoi*] o lecciones» y «La virtud basta para la felicidad, puesto que la virtud no necesita nada aparte de la fuerza socrática» (D. L. 6, 11). La característica más notable de Sócrates en los escritos de Jenofonte es la *egkrateia*, el autodominio, entendiendo por tal el de cuerpo y mente.[15] Es muy probable que Jenofonte estuviera sobre todo influido en esto por Antístenes.[16]

Cualquiera que haya sido la relación de Diógenes con Antístenes, es imposible no ver el material anecdótico (casi lo único que queda de su filosofía) como la prueba de un serio intento de desempeñar el papel de Sócrates enloquecido (como se dice que le llamó Platón: D. L. 6, 54) o de llevar a su extremo la frugalidad y autosuficiencia propugnadas por Antístenes. Los relatos son demasiado familiares para necesitar aquí más que unos breves ejemplos: masturbarse en público, vivir en una tinaja de vino, dormir en los templos o en su recinto, caminar descalzo sobre la nieve y tratar de comer carne cruda.[17] No obstante, la mayoría de las

15. Véase *Mem.* 1, 2, 1 y mi texto sobre el autodominio en «Hellenistic Ethics and Philosophical Power» (véase *supra*, n. 7).

16. Como supuesto fundador del cinismo, de acuerdo con la tradición doxográfica, a Antístenes se le atribuyen básicamente las mismas doctrinas éticas que los cínicos vistos desde una perspectiva estoica (véase D. L. 6, 10-13 con 6, 103-105). Debe haber aquí alguna simplificación excesiva, probablemente a costa de Antístenes. Todo cuanto podemos decir con certeza es que los primeros estoicos consideraron a Antístenes y a Diógenes lo bastante cerca de su propio punto de vista ético como para acogerlos como vínculos que los conectaban con Sócrates.

17. En *CR* 38, 1988, p. 163, a propósito de *L'ascèse cynique*, de Goulet-Cazé, Mansfeld escribe: «Si Diógenes quería adiestrar para el logro de la total independencia, entonces, ¿por qué, por ejemplo, convirtió en hábito masturbarse en la plaza del mercado (D. L. 6, 69) en lugar de hacerlo en privado? Era un actor, constantemente necesitado de público.» Mansfeld, que se propone discutir la seriedad moral de Diógenes, omite mencionar que esa anécdota va unida al dicho de Diógenes: «Ojalá fuera posible saciar el hambre frotándose el vientre.» La

anécdotas no se ocupan de lo que hizo Diógenes, sino de lo que dijo. Lo mismo que Sócrates, fue por encima de todo un gran conversador y polemista. La significación filosófica de Diógenes consiste en sus esfuerzos por «invalidar la moneda en curso», como pone de manifiesto la máxima cínica.[18] Para comprender lo que esto implica, lo mejor será partir de una selección de sus famosos dichos.

Preguntado dónde podía uno ver a hombres de bien en Grecia, respondió: «Hombres en ninguna parte, pero muchachos, en Esparta» (D. L. 6, 27). Cuando lo capturaron y pusieron a la venta, le preguntaron qué sabía hacer, y contestó: «Mandar a los hombres». Y le dijo al heraldo que anunciara: «¿Alguien quiere comprarse un maestro?» (D. L. 6, 29). Viendo que los funcionarios de un templo arrestaban a alguien que había robado un cuenco perteneciente al tesoro, dijo: «Los grandes ladrones detienen al ladronzuelo» (D. L. 6, 45). Interrogado sobre qué animal tenía la peor picadura, manifestó: «Entre los salvajes, el sicofante, y entre los domésticos, el adulador» (D. L. 6, 51). A la pregunta de por qué el oro es pálido, repuso: «Porque hay mucha gente conspirando contra él» (*ibid.*).

Estos aforismos —tan sólo una representativa selección— tienen al menos tres cosas en común: humor negro, paradoja o sorpresa y seriedad ética. Aceptan las connotaciones ordinarias de las palabras —por ejemplo, la masculinidad de los hombres, la autoridad de un maestro, lo inapropiado del robo— e insisten en que sus significados convencionales se aplican mal o necesitan ser invertidos. Un hombre de verdad debe ser más duro y ha de estar mejor entrenado que un guerrero espartano. Un maestro de verdad debe ser alguien que se gobierne totalmente a sí mismo, y que posea autoridad moral para decir a los demás cómo deberían comportarse. A los hombres al servicio del Estado puede acusárseles de ladrones lo mismo que a los delincuentes comunes. Estos aforismos plantean todo un desafío a los puntos de vista irreflexivos sobre la relación entre lenguaje y juicio ético.

Probablemente nunca sabremos si Diógenes o su padre realmente

---

independencia de Diógenes no está en juego. Sin duda es un exhibicionista, pero utiliza su propia conducta como una manera de comentar las posibilidades y limitaciones de la naturaleza humana. El sobrio Crisipo citaba la anécdota entera sobre Diógenes, aprobándola. Véase Plutarco, *St. Rep.* 1044b.

18. *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*: véase D. L. 6, 20, 71. Sobre ejemplos de la expresión en el cinismo posterior, véase Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V B 8-10.

invalidaban la moneda de Sínope, como sostiene la tradición biográfica (D. L. 6, 20-21). Parece cierto, sin embargo, que el relato circulaba cuando residía en Atenas y que, lejos de negarlo, contribuía a su difusión. La máxima de su propio estilo de vida y de su discurso, «invalidar la moneda», esto es, tratar de retirar de la circulación la mala moneda, ejemplifica perfectamente las peculiaridades que acabamos de señalar en sus aforismos. Diógenes Laercio, nuestra fuente, tocó ese punto con este comentario sobre el discurso y la conducta cínicos (6, 71): «Realmente invalidaba la moneda, pues a los asuntos convencionales no les otorgaba el peso que atribuía a los asuntos acordes con la naturaleza.»

Se acostumbra relacionar la práctica de Diógenes con la moda sofística del siglo V de oponer convención *(nomos)* a naturaleza *(physis)*. Sin duda, su insistencia en que las prescripciones de la naturaleza deberían preferirse a las normas convencionales presenta una semejanza formal con el uso de esta antítesis por el sofista Antifón y por Caliclés en el *Gorgias* platónico. Pero hay una notable diferencia entre la idea de Diógenes sobre la importancia concedida a lo anterior y los argumentos sofísticos acerca de la superioridad de la justicia natural sobre la moral convencional. Antifón y Caliclés argumentan que la moral convencional es una represión *antinatural* de los derechos de una persona para perseguir su propio beneficio sin preocuparse por los intereses de los demás. Así, de acuerdo con Caliclés, la justicia natural permite a un hombre poderoso dominar a sus conciudadanos y satisfacer sus apetitos sin limitación alguna (Platón, *Gorg.* 491e-492c). Diógenes, según el material anecdótico, extrae un mensaje moral muy diferente de su polarización de naturaleza y convención. Alguien que sigue los dictados de la naturaleza, tal como la entiende Diógenes, no tendrá interés en el ideal de libertad de Caliclés -adquirir el poder y los recursos para dar rienda suelta a todos los apetitos—, sino que limita sus deseos a los que la naturaleza prescribe. Si se examina la cuestión, resulta que esos deseos (de sustento, abrigo, sexo, compañía) pueden satisfacerse con un mínimo de provisiones fácilmente disponibles. Lejos de pedir al cínico que persiga sus intereses a costa de otras personas, todo cuanto requiere la naturaleza de él es que cultive su habilidad para hacerse totalmente adaptable a la fortuna.

Hay una segunda diferencia importante entre el uso que hace Diógenes de la distinción naturaleza/convención y el que hacen los sofistas. Para estos últimos, las convenciones o normas antitéticas respecto de la naturaleza son los principios éticos de la moral popular: justicia, mode-

ración *(sōphrosynē)*, etc., tal como se encuentran en la tradición literaria y educativa griega. Ni que decir tiene que esos principios constituían un blanco fácil para la crítica filosófica, ya que en ellos primaban el uso o la ideología sobre el pensamiento sistemático. Aun así, podían invocarse, y regularmente lo eran, como sanciones contra la conducta antiética, el robo, el adulterio o el libertinaje, que la justicia natural de Caliclés no condenaba. Las anécdotas y aforismos de Diógenes manifiestan su cáustica crítica a propósito de ladrones, adúlteros y licenciosos. En otras palabras, Diógenes no atacó los principios generales de la moral popular griega. Antes bien, el blanco de su ataque a lo convencional fue su hipocresía e incoherencia. Veía que las mismas normas convencionales se invocaban tanto para proscribir la conducta antiética como para tolerarla, y que la práctica convencional sancionaba lo que el precepto asimismo convencional prohibía.

La invocación de Diógenes a la naturaleza, por tanto, no debería explicarse como una crítica de todos los principios éticos que el *nomos* sancionaba. Parece haber considerado *natural* gran parte de la conducta tenida convencionalmente por injusta. Las convenciones que él trataba de erradicar mediante su discurso y el ejemplo de su propia conducta eran las que entendía como meros prejuicios irracionales y enemigas de la satisfacción de las necesidades naturales. Aceptaba el apodo de «perro» *(kuōn)* como símbolo de su carencia de vergüenza *(anaideia)*. La cualidad opuesta, *aidōs*, estaba consagrada por la tradición como una característica necesaria de la vida civilizada. Como tal, servía de sanción contra la conducta antisocial, en el riguroso sentido ético, y asimismo marcaba los límites del decoro en la vida diaria. En sentido amplio, *aidōs* remitía más a las costumbres que a la moral: la conducta socialmente aceptable de hombres y mujeres en materia de vestido, comida, conversación, usos amorosos, etc.

Está claro que el impudor cínico, tal como Diógenes lo proclamó, manifiesta desdén por el *aidōs* sobre todo en su segundo sentido. Se afirma explícitamente que recriminó a varias personas por comportarse con falta de ética en el primer sentido, empleando las palabras «¿No os da vergüenza...?» (D. L. 6, 65). La contrapartida positiva del impudor cínico se resume en la consigna «libertad de discurso» *(parrhēsia)*. Tras reducir todas las normas a las que uno debía atenerse a las dictadas por la naturaleza, Diógenes se encuentra liberado de las inhibiciones burguesas y de los usos sociales. Dado que son meramente convencionales, simples

costumbres locales, no dimanan de la naturaleza humana, como resulta evidente por la gran variedad de costumbres de los diversos pueblos (D. L. 6, 73). Equipado con un basto manto, un zurrón y un bastón (los pertrechos de que solía disponer el mendigo), el cínico adopta un estilo de vida que simboliza su independencia respecto de los valores no morales que esclavizan a la mayoría de las personas.

En su autoproclamado triunfo sobre todas las adversidades (tal como se conciben convencionalmente: D. L. 6, 38), Diógenes contaba con el precedente de Antístenes para su idea de que el cínico es el equivalente moral de Heracles, exterminador de monstruos.[19] El equivalente cínico de los trabajos de Heracles es el esfuerzo desplegado en la ejercitación para rechazar todos los valores no sancionados por la naturaleza, y la disposición para afrontar todas las contingencias (véase D. L. 6, 68). Puesto que el cínico es el único hombre que tiene imperio sobre sí, él es el único rey, hablando con propiedad.[20] En esta afirmación, tantas veces proclamada (como en otros puntos del discurso cínico), podemos observar otra derivación de la antítesis naturaleza/convención, y un nuevo aspecto del empeño de Diógenes en refutar los valores en curso.

Los nombres ¿son naturales o convencionales? ¿Y cuál es el criterio correcto para aplicarlos? El debate sobre estas cuestiones había ocupado sobremanera a los filósofos desde los últimos años del siglo v. Los defensores de la opción naturalista argumentaban que hay, o debería haber, una relación entre nombres y cosas, de tal manera que los nombres denominan sus denominados en virtud de su afinidad o de unas propiedades compartidas. Antístenes probablemente debería clasificarse en el campo de los naturalistas, pues negaba la posibilidad de contradicción basándose en que sólo una atribución, el *logos* adecuado, podía ser aplicada, en sentido estricto, a cada cosa.[21] Una atribución adecuada —que era también la única atribución posible— era la que revelaba la esencia

19. Sobre la santificación de Heracles por Antístenes y los cínicos, véase Höistad (*supra*, n. 10), pp. 22-73. Sobre la comparación hecha por el propio Diógenes de su estilo de vida con el de Heracles, D. L. 6, 71. Algunos estoicos interpretaron el mítico Heracles como una alusión a la tensión cósmica: *SVF* 1, 514.

20. Sobre esta tradición y la atmósfera que la envuelve, véase Höistad (*supra*, n. 10), *passim*. También en este caso los estoicos la siguieron; véase *SVF* 3, 617. Aunque los encuentros entre Diógenes y Alejandro Magno sean espurios, se convirtieron en la ilustración favorita de los cínicos de la superioridad de la ética sobre la realeza y la política.

21. Para detalles y tratamiento del tema, véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969, pp. 209-217.

de la cosa. El estoico Epicteto, refiriéndose a Antístenes, se preguntó que quién había escrito que la investigación de los nombres era el principio de la educación (1, 17, 10).[22]

Estos fragmentos sugieren otro aspecto de la influencia de Antístenes sobre Diógenes. Parte de los textos que recogen las intervenciones orales de este último lo muestra convirtiendo nombres en principio descriptivos en palabras que sólo pertenecen a quienes *merecen* la descripción. Los «gobernantes» no cínicos no están, en realidad, calificados como gobernantes. No hay *hombres* atenienses y ni siquiera espartanos. En otros casos, sustituye un nuevo nombre por el convencional: «Acostumbraba llamar a los demagogos "sirvientes de las turbas", y a sus coronas, "hojarasca de la fama"» (D. L. 6, 41). Estos procedimientos hiperbólicos podrían interpretarse como parte integrante de la filosofía de Diógenes. Su invalidación de los valores en curso incluía un intento de estimular la reflexión mediante la reforma del lenguaje. Al rechazar las designaciones comunes de ciertos términos y al rebautizar determinadas cosas, indicaba la brecha entre el discurso ético corriente y lo que él consideraba el significado natural de los términos. Los estoicos siguieron su iniciativa reformista.[23]

Aunque sencilla y minimalista en sus necesidades, la vida cínica se considera que demanda constante ejercitación y esfuerzo a quien la practica. Este requisito ofrece tal vez la explicación más prometedora sobre las relaciones que Diógenes parece haber intuido entre naturaleza, felicidad, virtud, racionalidad, autodominio y libertad interna y externa. El debate sobre este punto depende en gran medida del siguiente pasaje de la biografía escrita por Diógenes Laercio (6, 70-71):

22. El catálogo de los escritos de Antístenes le atribuye una obra en cinco libros, *Sobre la educación o los nombres*, y otro libro, *Sobre el uso de los nombres*: D. L. 6, 17.

23. La reforma estoica del lenguaje ético es más radical y formalista que cualquier otra atribuida a los cínicos. Para puntualizar que sólo el bien moral es el bien, los estoicos situaron los bienes convencionales, como la salud y la riqueza, en la categoría de las cosas indiferentes *(adiaphora)*, subdividiendo dicha categoría en cosas preferibles, no preferibles e inequívocamente indiferentes. Véase A. A. Long y D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, sección 58. La influencia directa del cinismo en el estoicismo es más evidente en la práctica estoica de tratar a su sabio como el único sujeto de predicados tales como «libre», «rey», etc. Ambas filosofías podían invocar el precedente de Sócrates. Véase Jen. *Mem.* 1, 1, 16, donde Sócrates autoriza el término «servil» para caracterizar a las personas ignorantes en materia de moral; y Platón, *Gorg.* 521d, donde Sócrates proclama ser tal vez el único ateniense experto en política.

> El [Diógenes] solía decir que la preparación es de dos clases, mental y corporal. La primera se refiere a la adquisición, mediante continuo ejercicio, de impresiones mentales [*phantasiai*] que facilitan el acceso a los actos virtuosos. Un tipo de adiestramiento es incompleto sin el otro, pues la buena condición y la fuerza se incluyen en no pequeña medida entre las cosas apropiadas que conciernen tanto a la mente como al cuerpo. Acostumbraba argumentar lo anterior diciendo que la virtud se adquiere fácilmente a partir del ejercicio. Así, en el caso del trabajo y las actividades manuales, observamos que los obreros adquieren una extraordinaria destreza mediante la práctica; y de manera similar observamos que los flautistas y los atletas sobresalen en sus respectivos campos gracias a la continua ejercitación. Nos percatamos de que si también hubieran aplicado ese adiestramiento a la mente, no se hubieran afanado sin provecho y en vano.
>
> Acostumbraba decir que en la vida nada puede lograrse sin adiestramiento, y que éste puede prevalecer sobre todo. Así pues, en lugar de afanarse por cosas inútiles, las personas deberían escoger las que son naturales, y de este modo vivir felizmente, mientras que en realidad son infelices como resultado de su necedad. En efecto, el desprecio real del placer es sumamente agradable cuando se ha hecho habitual. Del mismo modo que quienes están acostumbrados a vivir de forma placentera consideran intolerable la situación contraria, aquellos que han seguido un adiestramiento en sentido opuesto obtienen mayor satisfacción en el menosprecio de los placeres reales.

Aunque es probable que algo en el lenguaje y el pensamiento de este pasaje resulte anacrónico, en la medida que eso pueda afectar a Diógenes, sus líneas generales son coherentes con el testimonio anecdótico y con lo que parece plausible en un filósofo cuyos principales antecedentes fueron socráticos.[24] Sócrates fue el precursor en emplear analogías con el trabajo manual para ilustrar cuestiones de filosofía moral. Hay también

24. Dudley (*supra*, n. 10: pp. 216-220) y Höistad (*supra*, n. 10: pp. 38-47) creo que han acertado al mostrar que este pasaje (diferenciado del párrafo siguiente, sección 72) no está *muy* contaminado por el estoicismo, como sostenía Von Fritz (*supra*, n. 10: p. 58). El único concepto que es casi seguro una infiltración estoica (con permiso de Dudley y Höistad) es «impresiones mentales» (φαντασίαι). No estoy convencido de que el adiestramiento por partida doble con que se inicia este pasaje sea una importación del estoicismo romano, como insiste en sostener Goulet-Cazé (*supra*, n. 9: pp. 210-213). El Sócrates platónico hace de ese adiestramiento algo esencial para los ciudadanos de su estado ideal; véase *Rep.* 3, 403c-412b. Por contra, lo ignoramos prácticamente todo del adiestramiento físico en nuestras fuentes fiables para la teoría estoica.

sólidas pruebas en Jenofonte y Platón de que Sócrates hubiera simpatizado con las observaciones de Diógenes sobre el placer y los vínculos causales entre el adiestramiento del cuerpo y el de la mente. El pasaje concuerda igualmente bien con la clase de educación que Diógenes postulaba para los hijos de Jeníades (D. L. 6, 30): suficiente entrenamiento físico para lograr una buena condición, pero distinta de los cuerpos atléticos; memorizar la literatura; habituarse a cuidar de sí mismos sin sirvientes; contentarse con una dieta mínima, y vestir sin afectación y con sencillez.

Si en este punto Diógenes empieza a coincidir demasiado con los principios que regían en la escuela secundaria victoriana, un rápido recuerdo de su masturbación pública y de su ingestión de carne cruda disipará rápidamente esa impresión. En lo que debemos fijarnos es en la unidad de razón y propósito que subyace tras su radical exhibicionismo. Los pasajes citados nos autorizan a atribuirle una filosofía unitaria, que sin duda profesó pese a formularla de manera asistemática. Que cuerpo y alma están mutuamente relacionados y que se influyen para bien o para mal es un pensamiento con amplio respaldo socrático. No obstante, el énfasis en el endurecimiento corporal es una característica cínica. Obviamente concuerda con la noción de que uno será tanto más feliz cuanto menos dependa de circunstancias externas, pero parece que interviene algo más: una buena condición física ayuda a establecer un flujo regular de «impresiones mentales que facilita los actos virtuosos». ¿Qué podría significar esto?

Las fuentes no nos revelan si Diógenes tenía una teoría articulada sobre la virtud. Pero los estoicos no hubieran hecho suya una buena parte del cinismo si la vida de los cínicos, acorde con la naturaleza, hubiera entrado en abierto conflicto con su propia ética. Y así, el estoico Apolodoro (siglo II a.C.) consideraba el cinismo un atajo hacia la virtud, entendiendo ésta de conformidad con los propios estoicos.[25] Acaso esta me-

25. D. L. 7, 121. La expresión ha sido examinada de manera interesante por V. Emeljanow, «A Note on the Cynic Shortcut to Happiness», *Mnemosyne* 18 (1965), pp. 184-186. Se refiere al Ps. Diógenes, *Ep.* 30, en el que se presentan dos caminos hacia la felicidad, y se comparan con ascensiones alternativas a una acrópolis: una larga, suave y fácil; y la otra corta y difícil. Para llevar a cabo esta última, la vía cínica, es necesario estar bien entrenado y cambiar el atuendo ciudadano por el manto cínico. El atajo se explica en el Ps. Crates, *Ep.* 13 como seguridad, salud y libertad; y en *Ep.* 21 como práctica de acciones cotidianas, diferenciadas de la ruta de los discursos. Véase también Goulet-Cazé (*supra*, n. 9), pp. 22-24, n. 22.

morable expresión pueda servirnos de ayuda. Tal vez el cinismo conduzca a la virtud con rapidez porque si realmente uno puede vivir la vida de los cínicos —si uno puede dominar sus pasiones, no temer las contingencias como algo capaz de perturbar la fuerza mental—, se habrá adquirido o bosquejado un carácter virtuoso, tal como lo concebían los cínicos. Y lo habrá logrado sin invertir años estudiando lógica, física y ética.

Por consiguiente, si por «actos virtuosos» Diógenes entendía acciones que son el resultado de un carácter fortificado de la manera mencionada, no sería absurdo suponer que una condición física endurecida lleva a la formación de dicho carácter. El cínico se ha adiestrado para ser del todo indiferente a lo que come o bebe, dónde duerme, cómo satisface sus deseos sexuales, etc.; y gracias a esta frugalidad se supone que goza de una excelente salud. En consecuencia, es razonable pensar que su condición física le libera de muchos de los temores y deseos que perturban a las personas de condición menos robusta, y de muchas de las razones que llevan a la conducta antiética. Sería absurdo suponer que un físico robusto implica un carácter virtuoso, pero no consta que Diógenes hiciera semejante afirmación. Según su doctrina, la buena condición física fomenta estados mentales que facilitan las acciones virtuosas: *mens sana in corpore sano.*

Más problemática, al parecer, es la relación que supuestamente resulta de adiestrarse y vivir de acuerdo con la naturaleza. Ambas cosas suelen ser antitéticas en el pensamiento griego. El adiestramiento implica la práctica deliberada *(askēsis)*, cuya forma de realización puede (o no) venir «naturalmente» dada. Es probable que la mejor réplica que ofreció Diógenes consistiera en invocar la conducta animal, lo que se convirtió en una máxima favorita de los cínicos para ilustrar la superioridad de lo natural sobre lo convencional. La noción de que los humanos tienen algo que aprender de los animales no implica, como se ha supuesto, que Diógenes deseara reducir la naturaleza humana a la de las bestias.[26] Contra esta interpretación, basta invocar su máxima de razón o la soga de un ahorcado (D. L. 6, 24). La teoría y la práctica éticas de Diógenes sólo tienen sentido si se admite que la naturaleza humana es racional, y esta razón puede y debería desplegarse para apartar los impe-

26. Éste es el punto de vista de Niehues-Pröbsting en *Der Kynismus des Diogenes* (*supra*, n. 6).

dimentos de la convención irracional. Al mismo tiempo, él insistía en que los seres humanos *son* animales, y que como tales comparten muchas características con ellos. Es probable que Diógenes considerase que la humanidad civilizada y convencional había perdido de vista ese hecho. Los animales, al vivir su existencia natural, atienden a sus necesidades de manera efectiva, y carecen de necesidades que no puedan satisfacer, pues se las marca la misma naturaleza. Pero la naturaleza humana, en las actuales condiciones de vida, no está preparada, sin adiestramiento, para vivir una vida satisfactoria comparable. La naturaleza humana, esencialmente racional, requiere un adiestramiento riguroso para alcanzar la autosuficiencia, que es la condición adecuada para todo animal.

Dejando aparte las abstracciones, la interpretación de Diógenes resistiría el retrato que de él se hace con frecuencia, citando a George Boas, como «el primitivista cultural más extremado».[27] Según Boas, Diógenes y los cínicos «al parecer no tenían interés en valorar la vida de la época», y propugnaban un programa cuyas consecuencias lógicas incluían la renuncia a «la vida social [y a la enseñanza] de cualquier clase» y «vagar en soledad», «se revolvían contra el intelecto» y «atribuían a nuestros primeros antepasados sólo aquellas formas de conducta que no se basaban en el aprendizaje». El mejor testimonio sobre Diógenes y su inmediata influencia transmite una versión completamente distinta. Lo que se lleva dicho basta para refutar las observaciones de Boas sobre la valoración de la vida de la época y la revuelta contra el intelecto. Tampoco, que a mí me conste, Diógenes apela a seguir la conducta de nuestros primitivos antecesores. En cuanto a lo que escribe Boas sobre la vida social, conviene una consideración más extensa.

Aunque ninguna de las anécdotas y aforismos recogidos, relativos a Diógenes, fueran auténticos, es impensable suponer que falsifican la impresión generalizada a que dio lugar su vida. En esas anécdotas y aforismos, Diógenes no es retratado como una figura solitaria desinteresada por la vida social, como tampoco lo era Sócrates. Tampoco se ha dicho que Diógenes atacara la existencia comunitaria como tal o recomendara una vida bestial y solitaria, aunque en algunas anécdotas él mismo se describe como un mendigo vagabundo sin ciudad, hogar ni país (véase D. L. 6, 38). Parece haber sido un hombre culto, que gustaba de debatir

27. Me refiero al artículo de Boas «Primitivism», en *Dictionary of the History of Ideas*, ed. P. H. Wiener, vol. 3, Nueva York, 1973, p. 585.

con otros filósofos y que se ganó el respeto de muchos ciudadanos. Su estilo de vida no convencional tenía un propósito filosófico, tal como sus contemporáneos parecen haber entendido. Además, se le atribuye la redacción de un amplio número de escritos. Algunos de ellos eran casi con seguridad auténticos, en especial su *República*, una obra citada por varios filósofos estoicos.[28] Aunque atacó lo convencional *(nomos)*, no preveía el abandono de todas las formas de organización social, sino que propugnaba una crítica radical de la *polis* griega. Los escritos de su seguidor Crates (véase más adelante) confirman lo dicho.[29]

Si el «primitivismo cultural» cuadra con ciertos aspectos de la filosofía de Diógenes, ésa es una categoría en exceso limitada para caracterizar su ética en general y su tipo de discurso. Lo mismo cabe decir a propósito de la influyente postura de Höistad: «puro individualismo ético».[30] Si se admite que esto significa centrarse en uno mismo y carecer de interés por la sociedad, las fuentes, como acabamos de ver, apuntan en otro sentido. Diógenes decía ofrecer una vía a la felicidad, cuyos ingredientes esenciales eran la libertad y la autosuficiencia. Su hombre libre y autosuficiente no necesita nada que no pueda procurarse con facilidad, y esto prefigura a los sabios estoicos y epicúreos. Pero la autosuficiencia, según mi interpretación ya expuesta, no implica el menosprecio hacia lo que aquéllos o Sócrates considerarían principios éticos. Antes bien, garantiza su observancia, puesto que el cínico no tiene interés en su

28. El texto clave relativo a la autenticidad de la *República* de Diógenes es Filodemo, *De Stoicis*, cols. 13-10 = Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V B 126. Filodemo (véase la edición del texto de este autor por T. Dorandi, «Filodemo, gli stoici [P. Herc. 155 3 339]», *Cron Erc* 12, 1982, pp. 91-133) señala que las dudas de algunos de sus contemporáneos (siglo I a.C.) debieron de resolverse acudiendo a los catálogos de las obras de Diógenes y a las alusiones al libro hechas por los estoicos Cleantes, Crisipo y Antípatro. Evidentemente, pues, tal obra existía en una fecha tan temprana como el siglo III. Los estoicos posteriores que se sintieron molestos por la *República* de Zenón, probablemente decidieron negar la autenticidad de su modelo cínico; véase Mansfeld (*supra*, n. 1), pp. 348-351; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, pp. 9-10. Sobre la actividad literaria de Diógenes, véase también Goulet-Cazé (*supra*, n. 9), pp. 85-90.

29. La crítica de la xenofobia griega es el tema de las dos primeras *Epístolas de Anacarsis*, atribuidas a un príncipe escita del siglo VI. Esta correspondencia inventada, que consiste en diez cartas breves que desarrollan temas cínicos habituales, ha sido fechada, por su lenguaje y estilo, entre el 300-250 a.C. por F. H. Reuters, *Die Briefe des Anacharsis*, Berlín, 1963.

30. Höistad (*supra*, n. 10) no aclara lo que entiende por individualismo ético, pero aplica repetidamente ésta y parecidas expresiones a los cínicos: véanse pp. 33, 37, 47, 50, 92. Véase también Schofield (*supra*, n. 28), p. 52: «Los valores que [los cínicos] invocan en su argumentación son sólo individuales, no comunales.»

propio beneficio a costa de los demás. El cínico es convencionalmente antisocial en su desdén por los que considera convencionalismos irracionales. Nada sugiere, sin embargo, que sus principios le empujen a rechazar todas las formas de vida cooperativa.

Crates y la tradición ética de los cínicos

Probablemente Diógenes no tuvo alumnos, entendidos éstos como personas adiestradas para ser sus seguidores oficiales. Pero a través del contacto personal, las palabras dichas en público o los escritos logró proponer su estilo de vida como una práctica ética que otros podrían imitar. Quienes así lo hicieron, como Crates de Tebas, fueron por ello considerados cínicos. Tenemos nombres y breves detalles relativos a otros varios cínicos a partir de las últimas décadas del siglo IV a.C., pero Crates es el único de ellos que merece atención como filósofo creativo.[31] En los últimos años del siglo IV a.C., la influencia del cinismo, o al menos de sus principios éticos, estaba mucho más difundida de lo que podría dar a entender un recuento de todos los que las antiguas fuentes llaman cínicos. Puesto que el cinismo no fue una escuela formal con un cuerpo de doctrina codificado, algunos de sus preceptos y actitudes característicos podrían apropiárselos sin mayores problemas filósofos de otras tendencias, como ya señalé al comienzo de este estudio. Dos filósofos que manifiestan esta influencia difusa son el megárico Estilpón y Menedemo de Eretria, del que se dice que fue llamado «perro» por sus compatriotas (D. L. 2, 140).[32] Con el florecimiento del estoicismo y el epicureísmo en la siguiente generación, el cinismo dejó de ofrecer una opción ética lo bastante poderosa para resistir el atractivo, más complejo, de los filóso-

31. De los otros, acerca de los cuales trata de manera útil Dudley (*supra*, n. 10), el más interesante fue probablemente Onesícrito, soldado e historiador más que filósofo. Como participante en las campañas de Alejandro, recogió su experiencia de los sabios indios, a los que consideró excelentes practicantes del cinismo. Véase el magnífico estudio de T. S. Brown, *Onesicritus*, Berkeley y Los Ángeles, 1949; y también M.-O. Goulet-Cazé, «Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laërce 6, 95», *Hermes* 114, 1986, pp. 247-252.

32. En la tradición biográfica, Estilpón se vincula a Crates como alumno y ¡como profesor! Véanse los testimonios recogidos por K. Döring, *Die Megariker*, Amsterdam, 1972, pp. 46-53. También se dice que fue un profesor a cuyas lecciones asistió Zenón el Estoico después de dejar a Crates (D. L. 7, 1). Lo mínimo que demuestran estos testimonios es una manifiesta congruencia entre las filosofías cínica, megárica y estoica.

los rivales, quienes reinterpretaron e incorporaron sus más válidas contribuciones a la ética. Expulsado de la corriente principal de la filosofía helenística, el cinismo degeneró en un moralismo popular, en lugares comunes en clave de sátira y prédicas callejeras charlatanescas.

En la época de la madurez de Crates (325 a.C.), esa evolución no podía preverse. Cualquiera que fuese su manera de llegar al cinismo, su vida y los escritos que de él nos han llegado concuerdan notablemente con los principios éticos de Diógenes tal como se han reconstruido hasta aquí. La diferencia principal entre Crates y Diógenes radica en sus circunstancias externas. Diógenes pudo muy bien haber sufrido exilio y esclavitud. Hacía gala de su indiferencia al infortunio (D. L. 6, 38), lo que sin duda contribuyó a su atractivo. Crates era ciudadano de Tebas y un rico terrateniente. Tenemos razones para dudar del idealizado relato según el cual se dedicó a la filosofía después de asistir a la representación de una tragedia sobre Télefo, mendigo y rey (D. L. 6, 87), pero probablemente el relato se basa en un hecho notable: ¡Crates vendió sus tierras y regaló el dinero obtenido a sus conciudadanos![33]

Si la renuncia de Crates a la riqueza fue una deliberada adopción de la pobreza cínica, su actitud respecto al sexo no resultaba menos radical. La segunda cosa por la que tiene renombre es su relación con su esposa Hiparquia. Opuesta al convencionalismo griego, pero en línea con los puntos de vista de Diógenes, la relación de Crates e Hiparquia se basaba, al parecer, en el mero consentimiento mutuo (D. L. 6, 96), que concuerda con la doctrina sobre el matrimonio atribuida a Diógenes (D. L. 6, 72). Ignorando el consentimiento paterno y los criterios vigentes de riqueza y posición, se dice que Hiparquia se enamoró de Crates, de su vida y de sus discursos. Sin regatear su parte a la magnificación biográfica, preciso es reconocer que su relación fue lo bastante notable como para hacerse famosa. Apuleyo y los cristianos propagadores de escándalos suministran picantes relatos de encuentros sexuales en público de Crates e Hiparquia.[34] Más interesante, y probablemente más próxima a la verdad, es la tradición según la cual Hiparquia era una mujer por completo libe-

33. Sobre los diversos relatos sobre el tema, véase Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H, pp. 4-17.

34. Véase Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 24-25. Las posturas cínicas sobre moral sexual están bien tratadas en J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 56-62. Schofield (*supra*, n. 28: p. 45, n. 39) especula de manera atractiva que el matrimonio de Crates e Hiparquia influyó en las doctrinas de Zenón sobre el amor y el sexo en su *República*.

rada que compartía los intereses de Crates y cuya conducta en público no difería de la de su marido. Según la visión convencional griega de cuál era el lugar apropiado para la mujer, aquello se interpretaría como un sorprendente ejemplo de exhibicionismo sexual.

No necesitamos especular sobre la historicidad de los relatos sobre cómo Crates ofreció a su hija para un matrimonio a prueba durante un mes, o cómo inició en el sexo a su hijo llevándolo a un burdel (D. L. 6, 89, 93). El cinismo sería una mera pretensión si no estuviera acompañado de una práctica radical. La crítica de lo convencional en relación con la riqueza y el sexo se contó entre los principales objetivos de Diógenes. El respeto del estoico Zenón hacia Crates, y las *Memorias de Crates* (D. L. 7, 4), que aquél escribió, son razones suficientes para creer que Crates sin duda se atuvo a sus principios cínicos aunque la tradición biográfica haya incorporado algunas fabulaciones.[35]

Así pues, la vida de Crates puede considerarse una contribución a la ética helenística, lo mismo que la de Diógenes. Hay una tendencia, en el estudio actual de la ética griega, a ignorar la biografía, aduciendo que el historiador de la filosofía debe limitar su atención al análisis formal de los conceptos morales. En el caso de los filósofos de la tradición socrática, vida y pensamiento se relacionan demasiado íntimamente como para que esa restricción sea defendible. La filosofía ética griega se supone que dice cómo ser feliz y cómo se debería vivir para serlo. Se considera que el filósofo está tan interesado en la felicidad como su audiencia, y que las razones que pueda aducir ante ésta para vivir de una determinada manera son las que él mismo cree lo bastante convincentes para actuar en consecuencia. Si Diógenes y Crates o, en este caso, Pirrón, Zenón, Arcesilao y Epicuro no hubiesen vivido vidas concordantes con su pensamiento, su filosofía hubiera quedado desacreditada.

Crates dio publicidad a su cinismo escribiendo versos satíricos. Las líneas conservadas, en varios metros, incluyen una parodia de la poesía arcaica. Esta iniciativa puede interpretarse como una de las aportaciones de Crates a la invalidación de los valores en curso, y fue imitada por el

35. Es muy fuerte la impronta cínica en la actividad literaria estoica temprana: se atribuyen libros de *chreiai* a Aristón (D. L. 7, 163), Perseo (D. L. 7, 36) y Cleantes (D. L. 7, 175). Otros títulos de resonancias cínicas incluyen *Memorables sobre la vana opinión* (Aristón; D. L. 7, 163), *Sobre la instrucción* (Herilo; D. L. 7, 166), una obra en dos libros con el mismo título, de Dionisio de Heraclea (D. L. 7, 167) y muchos más.

pirrónico Timón.[36] En un famoso himno a las Musas, el estadista ateniense Solón rogaba poder gozar de prosperidad y de una buena reputación entre todos los hombres. Crates (fr. 1 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 84) sustituye lo anterior por «constante forraje para mi vientre». Donde Solón manifestaba su deseo de ser «dulce para con mis amigos y amargo para mis enemigos», Crates escribe «útil, no dulce, para mis amigos». En lugar de desear, como Solón, «posesiones honradamente adquiridas», Crates compara aquéllas con la riqueza para un escarabajo o una hormiga. Se limita a pedir «una participación en la justicia y la riqueza que sea inofensiva, fácil de transportar, fácil de adquirir y de valor para la virtud».

El comienzo de su más famoso poema (fr. 6 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 70) se abre parodiando la descripción homérica de Creta (*Od.* 19, 172-173):

> Hay una ciudad llamada Pera [juego de palabras con el zurrón del mendigo] en medio de una niebla oscura como el vino [juego de palabras a propósito de la divisa cínica *typhos*, referida al engaño de los valores convencionales], hermosa y fértil, completamente escuálida, que no posee nada, adonde ningún loco navega, donde no hay parásito ni libertino que disfrute con el trasero de una prostituta; pero allí hay tomillo y ajo, higos y panes que no son causa de que los habitantes guerreen entre sí, ni de que tomen las armas para obtener beneficio o fama.

Los otros versos son igualmente directos en su mensaje; por ejemplo:

> Da diez minas al cocinero, una dracma al médico, cinco talentos al adulador, humo al consejero, un talento a la prostituta y tres óbolos al filósofo.[37]
>
> (fr. 13 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 78)

> La pasión se extingue a causa del hambre, y si no, a causa del tiempo. Pero si ni el uno ni el otro te libran de ella, recurre a la soga.
>
> (fr. 14 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 79)

36. Para ejemplos de las parodias de Timón, véase mi «Timon of Phlius» (*supra*, n. 4), pp. 75-76.

37. Una dracma constaba de 6 óbolos, y una mina era 100 dracmas. Como unidad de peso, al talento no puede asignársele un equivalente monetario preciso. Debería tomarse en este caso como una cantidad considerablemente superior a 10 minas.

No tengo un país donde refugiarme, ni siquiera un techo, pero cada tierra tiene una ciudad y una casa dispuestas a divertirme.

(fr. 15 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 80)

Crates imprimió su carácter a la tradición cínica no sólo mediante la poesía, sino con sus observaciones. Muchas de ellas configuran la escena de lo que luego fue la cantera de los temas cínicos: la indiferencia frente al exilio, la necesidad de liberarse de las pasiones para alcanzar la felicidad. Uno de los fragmentos que han llegado a nosotros presenta mayor interés teórico.

Crates afirmaba que una vida feliz no puede basarse en la preponderancia de los placeres.[38] Trataba de probar esto pasando por todas las etapas de la vida, desde la infancia a la ancianidad. «En cada etapa, el que reflexiona hallará que los dolores son considerablemente más numerosos que los placeres.» Tal como se formula, este argumento apenas pasa de un ataque directo al hedonismo. Crates puede haberlo desarrollado con más sutileza de lo que nos ha sido transmitido. En cualquier caso, probablemente tenía un objetivo filosófico como, tal vez, una concepción popular de la felicidad. De ser así, el mejor candidato es el hedonismo cirenaico de Aristipo el Viejo y el Joven, los cuales habían identificado el supremo bien con el placer del momento. Que un ataque como el de Crates dio en el blanco está probado por los forzados intentos de los cirenaicos tardíos de modificar su hedonismo. Uno de ellos, Heguesías, incluso negó la posibilidad de ser feliz, en términos similares a los que hallamos en la refutación de Crates al hedonismo, y señaló la ausencia de dolor como la finalidad ética (D. L. 2, 94-95). Se reservó a Epicuro desactivar la fuerza de la crítica de Crates, identificando la finalidad ética y el límite del placer con la ausencia de dolor *(Ep. Men.* 128, 131*)*. Así, podía mostrarse de acuerdo en que las sensaciones placenteras, tal como las interpretaban los cirenaicos, podían no predominar sobre los dolores, pero sin admitir que la tranquilidad (liberación del dolor en cuerpo y mente) peligraba de manera similar.

Crates se presenta como un cínico que permaneció fiel a los principios éticos de Diógenes. Al propagar estos principios en versos atractivos y satíricos, probablemente hizo más que ningún otro filósofo para familiarizar con el cinismo a una audiencia mucho más amplia. De este modo

38. Teles, pp. 38-39 Hense = Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V H 44.

el cínico se convirtió en una figura característica de la cultura helenística, contribuyendo a la literatura y apareciendo en ella como un *topos*. Si la simplicidad y radicalidad del cinismo fueron su ruina, al menos en lo que concierne a filosofía creativa, ayudan a entender su significación en la ética helenística. Los cínicos lograron demostrar que muchos valores convencionales eran vulnerables al escrutinio crítico. Habían liberado la felicidad de su acostumbrada dependencia de circunstancias externas, e insistieron en la capacidad de la razón para descubrir una autonomía que permitiría vivir bien exclusivamente con los propios recursos. Así transmitieron a la filosofía helenística la noción del sabio o superhombre, que no responde ante nadie salvo ante sí mismo, e indiferente a la pasión que perturba los caracteres menos fortalecidos. Éstas fueron las contribuciones radicales a la ética griega, capaces de desarrollarse de manera fructífera, independientes por entero del estilo de vida marginal y del hiperbólico discurso de los cínicos.

Apéndice: Cronología de Antístenes, Diógenes y Crates

Antístenes parece haber sido al menos quince años mayor que Platón (n. 427). Se dice que luchó en Tanagra (D. L. 6, 1), referencia tal vez a la batalla librada en 426 (Tuc. 3, 91); y que quizá aún vivía en 366 o al menos en 371 (véase Giannantoni, *Socr. Rel.*, 4, 199). Por tanto, su vida comprendió aproximadamente el período 445-365. Se cree que Diógenes murió a los ochenta años o cerca de los noventa el 13 de junio de 323 (D. L. 6, 76, 79), el mismo día que Alejandro Magno. Si la coincidencia es improbable, la cronología parece satisfactoria como aproximación. Unos cuarenta años más joven que Antístenes, Diógenes pudo haber mantenido estrecho contacto con él, pero es muy posible que no llegaran a conocerse. En *Transactions of the International Numismatic Congress (1936)*, de J. Allan y otros (Londres, 1938), 121, C. T. Seltman dirigía la atención sobre la existencia de monedas invalidadas procedentes de Sínope y que databan del período 350-340, así como sobre la existencia de otras monedas más o menos del mismo período que llevan el nombre del funcionario que las acuñó, Hicesias. Éste es el nombre del padre de Diógenes. De acuerdo con la tradición biográfica (D. L. 6, 20-21), Hicesias tenía la concesión de la ceca de Sínope. Él o Diógenes invalidaron

monedas, y el segundo fue desterrado o huyó por propia decisión. Si Seltman está en lo cierto, la moneda no fue invalidada con ánimo de delinquir, sino para retirar de la circulación piezas de mala calidad. Sea como fuere, las pruebas numismáticas corroboran sobremanera la biografía. (Para más información, véase Dudley [*supra*, n. 10], 54-55; Giannantoni, *Socr. Rel.*, 4, 423-433; Höistad [*supra*, n. 10], 10-12, que trata de impugnar el dato; y H. Bannert, «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1 [1979], 49-63.) No es imposible, por supuesto, que Diógenes visitara Grecia y a Antístenes antes del episodio de las monedas, y que luego regresara a Sínope. (De acuerdo con el *Chronicon Paschale* [Giannantoni, *Socr. Rel.*, vol. 2, V B 2], Diógenes ya era famoso en el año 362.) Pero si la prueba numismática y la fecha asociada con ella pesan, los hechos de Sínope probablemente fueron anteriores, e influyeron en la decisión de Diógenes de invalidar la moneda en sentido cínico, en cuyo caso Diógenes rondaría los cincuenta años cuando llegó a Grecia por primera vez. Y no sólo estaría muerto Antístenes sino posiblemente también Platón, con quien lo asocia la tradición biográfica.

El *floruit* de Crates se sitúa entre 328-325 (D. L. 6, 87). Parece haber vivido hasta una edad avanzada, lo que coincide con el hecho de que instruyera al estoico Zenón en los últimos años del siglo (D. L. 7, 1-3). Aunque tebanos de origen, Crates e Hiparquia probablemente vivieron en Atenas la mayor parte de sus vidas. Crates pudo haber coincidido con Diógenes allí, pero no debe darse por cierto que se conocieran. Se le considera de forma natural alumno de Diógenes, pero también se le atribuye haberlo sido de Brisón el Aqueo (D. L. 6, 85) y de Estilpón (Séneca, *Ep.* 1, 10).

LA RELIGIÓN Y LOS PRIMEROS CÍNICOS

M.-O. Goulet-Cazé

La idea de mirar con ojos nuevos la religión de los primeros cínicos se me ocurrió cuando me percaté de hasta qué punto eran divergentes las interpretaciones de las actitudes religiosas para ellos propuestas por los especialistas, y cómo tales interpretaciones han carecido por completo de cualquier aproximación rigurosamente sistemática al problema. Zeller habló de *Aufklärung* (Ilustración).[1] Bernays los presentó como adeptos de «la más pura secta deísta» de la antigüedad.[2] Gomperz explicó que el monoteísmo de los cínicos introducía una divinidad que era una «abstracción desprovista por completo de color, comparable a la Primera Causa de los deístas ingleses».[3] Guthrie se refería al panteísmo de Antístenes.[4] Rahn llegó a titular uno de sus artículos «Die Frömmigkeit der Kyniker» (La piedad de los cínicos).[5] Y esta lista no toma en cuenta la reputación de ateísmo que ciertos autores clásicos atribuyeron a Diógenes de Sínope o a Bión de Borístenes. Tal diversidad de puntos de vista reclamaba un examen más detenido.

Al optar por este enfoque, deben evitarse dos peligros principales. El

Doy las gracias a Helena Caine-Suárez, que tradujo amablemente mi artículo al inglés.

1. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4.ª ed., Leipzig, 1889; 2, 1, 328.

2. J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlín, 1879, p. 31.

3. T. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce: Histoire de la philosophie antique*, 2.ª ed., París, 1908, p. 170. (Traducción francesa de *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig, 1902; 2, 134.)

4. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 3, Cambridge, 1969, p. 249 y n. 2.

5. H. Rahn, «Die Frömmigkeit der Kyniker», *Paideuma* 7, 1959-1961 (1960), pp. 280-292.

primero consiste en proyectar sobre las actitudes religiosas de los cínicos nuestras ideas modernas sobre la religión. La tentación de hacerlo es particularmente fuerte porque las fuentes de primera mano son muy escasas en número y resulta difícil tomarlas en cuenta sin adoptar una interpretación que es, de hecho, muy subjetiva; tanto más cuanto que, con la excepción de Antístenes, los cínicos no desarrollaron ninguna teoría trabada sobre el tema de la religión. Por añadidura, las anécdotas y apotegmas que nos han llegado son a menudo contradictorios y se discute su autenticidad. Para tratar de entender esos textos, debemos situarlos en el contexto histórico y religioso del que surgieron y en el que tomaron forma.

El segundo riesgo es común a todo estudio sobre el cinismo antiguo. No debemos confiar en absoluto en las fuentes antiguas en tanto no hayamos hecho todo lo posible por evaluar con el mayor cuidado y sentido crítico su valor histórico. Algunos autores antiguos son hostiles: los epicúreos,[6] por ejemplo, se mostraron contrarios a los cínicos. En cambio, Epicteto y Juliano tendieron a idealizarlos y a proponerlos como modelos de piedad.[7] Estas actitudes contradictorias hacen necesario, por encima de todo, poner de manifiesto la actitud de los cínicos a la luz de las ideas subyacentes, que eran esenciales para su filosofía.

Para empezar, dirijamos una breve mirada al clima religioso que alimentó a las primeras generaciones de cínicos, entre los siglos IV y III a.C.[8]

El clima religioso a finales del período clásico y a comienzos de la época helenística

El fin del período clásico y el comienzo de la época helenística presenció el desarrollo de nuevas actitudes hacia los dioses y la reli-

6. El pasaje mejor conocido aparece en el libro 2 de *Περὶ Βίων*, de Epicuro (D. L. 10, 119 = fr. 14 Usener; 10 Arrighetti[2]): *οὐδὲ κυνιεῖν* [*sc.* *τὸν σοφόν*]..., *οὐδὲ πτωχεύσειν*. Sobre la polémica anticínica posterior, véase M. Gigante, «Cinismo e epicureismo», en *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, ed. M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993, pp. 169-175.

7. Véase, por ejemplo, M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2773-2781.

8. La religión del período helenístico ha atraído a muchos especialistas. Mencionaré aquí solamente el estudio clásico de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, *Die hellenistische und römische Zeit*, 3.ª ed., Munich, 1974.

gión.[9] Las críticas manifestadas y las objeciones surgidas están lejos de proceder de un único bloque. Debemos ser capaces de distinguir todo un abanico de posturas, desde la impugnación basada en el simple sentido común hasta las abiertas profesiones de ateísmo.

Las personas cultas en general y los filósofos en particular se mostraban cada vez más críticos con la religión en todas sus formas tradicionales. Se oponían por igual al antropomorfismo y a los mitos, cuya inmoralidad era denunciada, así como a las prácticas religiosas, esencialmente ritualistas, y a las plegarias evidente y ofensivamente egoístas. En ciertos círculos receptivos a este tipo de crítica, la impiedad adquirió formas prácticas: los misterios se parodiaron y se mutilaron los bustos. En otros círculos, la crítica de la religión tradicional acarreó todo un proceso de reflexión que condujo a un amargo escepticismo. Se consideraba que la injusticia predomina en el mundo. La plétora de males que pesan sobre la humanidad es un signo de la ineficacia de los dioses o, al menos, de su absoluta indiferencia. Y el reconocimiento de ésta empuja a la expresión de radicales dudas sobre los fundamentos mismos de la creencia religiosa. Tal escepticismo puede llevar al pesimismo intelectual cuando las personas se dedican a meditar acerca de la conducta de la entidad que acabará por adquirir la plena condición divina: *Tychē* o Fortuna. Pero otros llegan a cuestionarse la existencia misma de los dioses, y puede considerárseles ateos en el pleno sentido de la palabra.

Los filósofos que no renunciaron a la trascendencia efectuaron una especie de desplazamiento de lo divino, pues acabaron adoptando una peculiar e individualista forma de religión, muy intelectualizada. Esto puede aplicarse a Platón y sus Ideas, unidas por el Uno, que es asimismo el Bien; a Aristóteles y su Primer Motor; y a los estoicos y su Logos, que era al mismo tiempo Destino y Providencia. En todos los casos, se ensancha el abismo entre la religión popular, fiel a la práctica fundada en el ritual, y la audaz teorización de un significativo número de intelectuales.

El avance simultáneo de la superstición y la impiedad

La fe popular permanece bastante viva, pero queda encerrada en ritos vinculados a lo que tendemos a considerar superstición. No obstan-

9. En *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2, *Le dieu cosmique*, París, 1949, reimpr. 1981, pp. 153-195. A. J. Festugière dedica un capítulo que merece leerse sobre lo que llama «el espíritu de la época».

te, debemos entender esta palabra en su antiguo sentido, a saber, el perpetuo temor a los seres divinos.[10] Cabría extenderse sobre tablillas con inscripciones de conjuros y descripciones de rituales mágicos, pero éste no es el lugar para un tratamiento detallado de tales temas. Me limitaré a proponer tres ejemplos que ponen de manifiesto la fuerza de las creencias de tipo supersticioso.

En primer lugar, citaré uno de los apotegmas de Diógenes, tal como lo transmite Diógenes Laercio: «Cuando alguien muy dado a la superstición le dijo: "Con un solo golpe, te abriré la cabeza", Diógenes replicó: "Y yo te haré temblar estornudando hacia la izquierda."»[11] Clemente de Alejandría refiere un segundo apotegma.[12] Diógenes bromea sobre las inscripciones que a menudo se encontraban en las paredes de las casas y a las que se atribuía una virtud mágica y protectora. Por ejemplo, cuando lee en la casa de un individuo dudoso: «Aquí vive Heracles el de las grandes victorias; que el mal no entre», señala con fingida ingenuidad: «Pero entonces, ¿cómo entrará el dueño de la casa?»

El tercer ejemplo se refiere a la muerte en Calcis, a mediados del siglo III, del filósofo cínico Bión de Borístenes, tal como la recoge Diógenes Laercio.[13] A lo largo de toda su vida, Bión había criticado la superstición y, en particular, los amuletos que las ancianas solían llevar al cuello. Pero cuando estuvo en trance de muerte y comprendió que no tenía remedio, parece que se dejó persuadir para que se pusiera uno de esos objetos. Es cierto que el valor histórico de esta noticia suele considerarse dudoso, pero confirma la importancia de las prácticas supersticiosas en la vida diaria.

También podemos recordar que Menandro escribió una comedia titulada *El supersticioso*, y que Teofrasto, en el capítulo 16 de los *Caracteres*, escritos alrededor del 319 a.C., trata del mismo tipo de personaje.[14]

10. Véase A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, París, 1946, reimpr. 1968, pp. 73-76. Festugière nos recuerda la definición dada por Teofrasto (*Caracteres* 16): «δεισιδαιμονία sería, al parecer, un sentimiento de constante terror (δειλία) frente al poder divino.»

11. D. L. 6, 48 = fr. V B 346 en G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* 2, Nápoles, 1990. El estornudo se consideraba un presagio (*Anth. Pal.* 11, 268, 375), y estornudar hacia la izquierda era un mal augurio.

12. Clemente de Alejandría, *Strom.* 7, 4, 25, 5-26, 1 Stählin (véase D. L. 6, 39 y 50) = V B 347 G. Véase también Ps. Dióg. *Ep.* 36 a Timomaco (pp. 249-251, Hercher = V B 566 G). Véase Nilsson (*supra*, n. 8), p. 189 y n. 5.

13. D. L. 4, 54.

14. En este capítulo, Teofrasto ofrece varios ejemplos concretos de las supersticiones del δεισιδαίμων. Si una comadreja cruza el camino, el hombre supersticioso no proseguirá

A lo largo de la época helenística, la religión se desliza fácilmente hacia la superstición. A algunos ritos se les atribuye valor mágico. Por doquier las gentes recurren a los presagios, la adivinación y los sacrificios. La religión se convierte en un refugio de las incertidumbres de la vida y del temor al mundo de ultratumba.

El aspecto irracional de estas prácticas generó de forma natural una fuerte reacción adversa entre las personas cultas, hasta tal punto que estamos obligados a distinguir entre religión popular y religión de los filósofos. Esta reacción intelectual nos permite entender cómo fue posible la radical revalorización de la religión tradicional por los cínicos, y asimismo que sus ideas religiosas no siempre fueron tan revolucionarias como podría parecer a primera vista.

La reacción de los intelectuales[15]

Los filósofos presocráticos. A partir del siglo VI, los filósofos presocráticos habían dirigido su crítica a la práctica y la teoría de la religión tradicional.[16] Jenófanes, en *Sobre la naturaleza*,[17] ya había demolido el politeísmo y desbrozado el camino hacia un concepto monoteísta de la divinidad. Proclamaba que «Dios es uno, más grande que dioses y hom-

---

hasta que vea a otra persona o haya arrojado tres piedras a lo largo del recorrido efectuado por el animal. Si un saco de harina ha sido roído por un ratón, el hombre supersticioso consulta al adivino para que le diga qué hacer. Si el adivino le dice que acuda al zapatero para que le eche un remiendo al saco, el hombre supersticioso ignora el consejo, se va y ofrece un sacrificio expiatorio. Si durante un viaje oye el grito de una lechuza, se detiene y no reanuda su marcha hasta que ha pronunciado las palabras «Atenea es más fuerte». Unos siglos más tarde, Plutarco escribió un tratado *Περὶ Δεισιδαιμονίας*, en el que retomó los temas habituales de la escuela epicúrea, extremadamente hostil a todas las formas de superstición. Véase Festugière (*supra*, n. 10), pp. 78-80. Algunos especialistas, en particular W. Abernetty, «De Plutarchi Qui Fertur de Superstitione Libello» (dis. Königsberg, 1911) 89 ff., seguido por H. Erbse, «Plutarchs Schrift *Περὶ Δεισιδαιμονίας*», *Hermes* 80, 1952, pp. 299-300, han sugerido como posible fuente una obra de Bión sobre el mismo tema, escrita bajo la influencia de Teofrasto y de Menandro. Otros se muestran en desacuerdo; véase J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, 1976, p. 235.

15. Véase D. Babut, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux stoïciens*, París, 1974.

16. Véase, por ejemplo, W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.

17. La existencia de una obra de Jenófanes que lleva este título ha levantado considerable controversia. Ha sido vigorosamente defendida por K. Deichgräber; véase Guthrie (*supra*, n. 4), vol. 1, Cambridge, 1967, p. 366, n. 1.

bres, en nada semejante a los mortales, ni en cuerpo ni en mente».[18] Al expresarse de este modo, Jenófanes no niega la pluralidad de los dioses, pero afirma la supremacía de un dios sobre los demás. Ello implica que este dios es de una naturaleza superior y trascendente. Ésta es, en sí, una idea revolucionaria. Por otra parte, Jenófanes también critica la visión antropomorfa de la divinidad, que atribuía a los dioses la voz, el cuerpo e incluso las vestiduras de los seres humanos,[19] y también les imputaba actos tan recusables como el robo, el adulterio y el fraude, habituales en las obras de Homero y Hesíodo.[20] Tales opiniones fueron mucho más allá de la simple crítica, pues condujeron a un nuevo tipo de piedad. Así, Jenófanes, impresionado por las plegarias interesadas de sus contemporáneos, quiso que a los dioses se les honrase mediante mitos piadosos y un lenguaje puro, y pensaba que la única petición que debía dirigírseles era fortaleza para obrar con justicia.[21] Esta postura, muy avanzada para su tiempo, influyó sobre generaciones posteriores de filósofos, y muy en particular en Antístenes.[22]

La tradición atribuye a Heráclito —posiblemente de manera errónea— un libro titulado *Sobre la naturaleza*, cuya tercera parte versaba supuestamente sobre teología.[23] En esta obra o en otro lugar, Heráclito criticaba la iniciación en los misterios, que consideraba impíos,[24] así como

18. Fr. 23 Diels-Kranz, con traducción de Guthrie (*supra*, n. 17), 1, 374.
19. Fr. 14 D.-K. Véase Guthrie (*supra*, n. 4), 1, 373-375.
20. Frr. 11, 12 D.-K.
21. Fr. 1, 13-16 D.-K.
22. Véase G. A. Gerhard, *Phoenix von Kolophon: Texte und Untersuchungen*, Leipzig, p. 178, n. 6. Explica que los cínicos veían en Jenófanes a uno de sus «*beliebten alten Gewährsmänner*».
23. Véase D. L. 9, 5: *Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν*. Véase G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, p. 7. Este autor explica que la rígida división de la obra en tres partes, física, política y teológica, tal como la presentaba Diógenes Laercio, podría no provenir del propio Heráclito, y que, según señalaba K. Deichgräber («Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit», *Philologus* 93, 1938-1939, p. 19), coincide, aunque el orden no es exactamente el mismo, con las tres últimas subdivisiones que Cleantes distinguía en filosofía, que, en conjunto, eran las siguientes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. La división hecha por Diógenes Laercio podría, pues, ser de origen estoico. En la medida en que afecta al libro mencionado, Kirk sugiere que, más que tratarse de una verdadera obra por derecho propio, podría ser una compilación posterior. Hay un elevado número de fragmentos que parecen ser *γνῶμαι* aisladas. Originalmente, pudieron ser dichos del filósofo, recogidos tras la muerte del maestro.
24. 22 B 14 D.-K.

las plegarias y los sacrificios, que tenía por irracionales. Por ejemplo, una persona que ha derramado la sangre de otra cree que se purificará manchándose con la sangre de un sacrificio. Como dice Heráclito, eso es como si alguien que ha caminado sobre fango tratara de limpiarse con fango.[25]

Advertimos el mismo deseo de purificar la religión en Empédocles, quien manifiesta que nos es imposible ganar el favor de la divinidad por nuestros propios medios y para nuestros propósitos, y que también lo es asimilar lo divino a las cosas humanas atribuyéndole formas humanas y pretendiendo alcanzarlo con nuestos ojos o nuestras manos.[26]

Con estas brevísimas alusiones a los filósofos presocráticos, espero haber mostrado lo bien preparado que estaba el terreno para las proclamas —«ladridos»— de los cínicos. La misma tarea preparatoria la llevaron a cabo los sofistas, alguno de los cuales llegó tan lejos como para poner en duda la existencia misma de los dioses.

Los sofistas. Los debates religiosos del siglo V se centran en *Sobre los dioses*, de Protágoras. Un interesante extracto de la introducción se conserva en Diógenes Laercio[27] y en Eusebio, quien en su *Praeparatio Evangelica* nos informa de que la opinión sustentada por Protágoras en este pasaje era atea.[28] Sabemos que a causa de este pasaje el sofista fue desterrado y sus obras fueron quemadas en el ágora.[29] He aquí las famosas frases tomadas de la introducción: «Referente a los dioses, soy incapaz de descubrir si existen o no, o a qué se asemejan. Pues hay muchos impedimentos para el conocimiento: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana.» Aquí se da un paso crucial, pues se trata de una clara profesión de agnosticismo.

Pródico aún va más allá que Protágoras, y se atreve a afirmar sin vacilación que los dioses surgieron y tomaron forma en la imaginación de los hombres cuando éstos se enfrentaron al espectáculo de la naturaleza: «El sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en suma, todo cuanto es útil para nuestra vida diaria, pensaron los antiguos que eran dioses debido al provecho que obtenían de ello, de la misma manera que los egipcios creían que el Nilo era un dios.»[30] Sexto, que menciona el pasaje, comenta: «Por

25. 22 B 5 D.-K.
26. 31 B 133 D.-K.
27. D. L. 9, 51 (= 80 B 4 D.-K.).
28. Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 14, 3, 7 (= 80 B 4 D.-K.).
29. D. L. 9, 52 (= 80 A 1 D.-K.).
30. 84 B 5 D.-K.

esta razón vimos a Deméter en el pan, a Dionisos en el vino, a Poseidón en el agua, a Hefesto en el fuego, y así sucesivamente para todo aquello que es útil.» Considerados desde este punto de vista, los dioses no son más que el resultado de una santificación de aquellas cosas que las gentes entendían necesarias para su existencia.

Me permitiré una última referencia. Se refiere a Critias, que era a la vez sofista y discípulo de Sócrates. Se creía que tomó parte en la mutilación de los bustos en 415, y como consecuencia de ello fue llevado ante la *boulē* y la *ekklēsia* acusado de impiedad.[31] Es verdad que escribió un drama satírico titulado *Sísifo*, del que un largo fragmento nos ha llegado a través de Sexto.[32] Para Sísifo, y por tanto para Critias, los hombres del amanecer de los tiempos llevaban una vida que era *ataktos*, sin orden, *thēriōdēs*, al nivel de los animales salvajes, y sujetos a la ley del más fuerte. El bien no era recompensado ni el mal castigado. Para paliar las desventajas de esta condición, los humanos decidieron promulgar leyes. Como resultado de ello, los malhechores, que hasta entonces habían actuado a plena luz del día, se vieron obligados a hacerlo en secreto. En este punto, algún sabio inventó el temor a los dioses para amedrentar a quienes actuaban, hablaban o incluso pensaban en secreto. Aquélla fue la persona que introdujo la divinidad entre los hombres, y ésa la razón de que lo hiciera.[33]

Este texto es crucial. Escrito como parte de un drama satírico, demuestra que la idea de los dioses como mero resultado de la imaginación humana y de las convenciones humanas era capaz de alcanzar a un amplio público.[34]

El círculo de Sócrates. Puesto que Critias era también discípulo de Sócrates, descubrimos con sorpresa que, incluso en el círculo de Sócra-

31. Véase Andócides 1, 47. Véase O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros: Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, París, 1974, pp. 69-70.

32. 88 B 25 D.-K. Recientemente A. Dihle, «Das Satyrspiel *Sisyphos*», *Hermes* 105, 1977, pp. 28-42, sugirió que esta obra debía atribuirse a Eurípides más que a Critias.

33. Véase Guthrie (*supra*, n. 4), 3, 243-244; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlín, 1966, 1, 275-277.

34. A Eurípides hay que contarlo entre los sofistas, porque se hallaba muy cerca de ellos, y los cínicos al parecer conocían bien sus tragedias. En algunos pasajes de sus obras encontramos ideas muy revolucionarias. Así, en el vaso 800 de *Hécuba*, leemos: «Es la costumbre lo que nos hace creer en los dioses», *νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα*. Véase Guthrie (*supra*, n. 4), 3, 231-232. Véase también la cita de *Belerofonte* (*TGrF* 445 n. 286) traducida por Festugière (*supra*, n. 9), 2, 162. Sobre Eurípides, véase también W. Fahr, *Θεοὺς Νομίζειν: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Spudasmata 26, Hildesheim, 1969, pp. 50-69.

tes —él mismo respetuoso con las prácticas religiosas de la ciudad—,[35] se planteaban esas audaces ideas relativas a las prácticas tradicionales. Esto viene confirmado por lo que sabemos de las ideas religiosas de uno de los más fervientes discípulos de Sócrates, Aristodemo el Exiguo, tal como constan en el capítulo 1 de los *Recuerdos de Sócrates (Memorabilia)* de Jenofonte. Aristodemo mantenía una postura en muchos sentidos similar a la de los cínicos, osando declarar que no sacrificaba a los dioses, no oraba y no recurría al oráculo. Semejante actitud por su parte no derivaba de un desdén hacia lo divino; se limitaba a considerar que lo divino era demasiado grande para requerir sus servicios.[36]

Se echa de ver que el ateísmo, en el sentido que hoy le damos, estaba en condiciones de desarrollarse en aquel clima. En la antigüedad, la palabra *atheos* tenía en realidad dos acepciones. En primer lugar, significaba «impío» y designaba a todo aquel que no respetaba la religión estatal o se proponía introducir en ella alguna innovación. Desde este punto de vista, Protágoras, Aristodemo y Sócrates eran *atheoi*. La palabra tiene también su sentido moderno, esto es, designa a quienes niegan la existencia de los dioses.[37] Así, fueron ateos declarados el poeta del siglo V Diágoras de Melos y el filósofo cirenaico del IV-III Teodoro, que fue maestro de Bión de Borístenes.[38]

Como nos informa la *Historia Philosopha* del Pseudo Galeno,[39] Diá-

35. Véase Jenofonte, *Mem.* 1, 4, 15-18: Sócrates sostiene, como contra Aristodemo, que la adivinación y las maravillas son mensajes de los dioses, que la divina inteligencia dispone todo según su deseo, que se ocupa de todas las cosas al mismo tiempo, y que el ojo de dios lo ve todo de una vez y todo lo comprende. Sócrates exhorta a sus discípulos a que no cometan impiedad alguna, pues ninguna acción escapa al conocimiento de los dioses. Véase también *Mem.* 1, 3, donde Jenofonte subraya la posición religiosa de Sócrates, quien creía que sobre esas materias los hombres debían obedecer la ley del estado, pedir a los dioses cosas buenas sin especificarlas, y hacer ofrendas de acuerdo con sus ingresos, porque a los dioses les complace más una ofrenda piadosa que rica. En todas las circunstancias, la palabra de los dioses debe obedecerse, aunque al hacerlo los demás lo tomen a uno por enfermo.

36. *Ibid.* 1, 4, 2, 10.

37. La expresión θεοῖς ἐχθρός es sinónima de ἄθεος. Por otra parte, los sustantivos ἀθεότης y ἀθεΐα se usaban de manera indistinta par designar 1) la actitud del hombre impío que no acude a los santuarios, desdeña el ritual y muestra, por tanto, su desconsideración hacia los dioses tradicionales o, en otras palabras, la ἀσέβεια llevada a su extremo (véase Filón de Alejandría, *De Ebrietate* 18; Juliano, *Contra los cínicos* 17, 199b); 2) la misma actitud, pero en nombre de otra fe (Juliano, *Misopogon* 363a-b; *Ep.* 84, 429b; Dión Casio 57, 14); y 3) el hecho de no creer en la existencia de los dioses (véase Plutarco, *De Superstitione* 2, 165b-c; Salustio, *De Deis et Mundo* 18).

38. Los fragmentos dejados por estos dos ateos reconocidos han sido recogidos por M. Winiarczyk en *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, Leipzig, 1981.

39. Diágoras T 52 = Teodoro T 38 en Winiarczyk, *ibid.* 17.

goras y Teodoro tenían en común que se atrevieron a mantener *mē einai theous*, que los dioses no existen.[40] La sociedad no se tomó el asunto a la ligera: Diágoras, que además divulgó los misterios, se vio obligado a huir y se puso precio a su cabeza,[41] y sin la intervención de Demetrio de Falero, Teodoro hubiera tenido que comparecer ante el Areópago para responder por sus ideas impías.[42]

Como resultado de esto, se desarrolló gradualmente un considerable clima de escepticismo y ateísmo tanto en el significado antiguo como en el moderno de estas palabras, y lo demuestra el creciente número de procesos por impiedad.[43] Hubo un tiempo que presenció simultáneamente un avance de la superstición entre las mentes menos esclarecidas y un progreso del ateísmo entre las mejor dotadas.

Cambios religiosos en época helenística

Puesto que no puedo trazar aquí un detallado panorama de la religión de la época helenística ni entrar en detalles sobre el contexto y el trasfondo históricos, me limitaré a mencionar dos nuevos e importantes elementos que aparecieron en este tiempo en la escena religiosa.

El culto de Tychē. *Tychē* o Fortuna, que depara toda clase de reveses,[44] desempeñaba un importante papel en la visión que los cínicos tenían del mundo. Su culto experimentó una rápida expansión en el mundo helenístico,[45] en una época en que las gentes tenían gran facilidad

40. En su *De Natura Deorum* 1, 1-2 (Diágoras T 40 = Teodoro T 29), Cicerón subraya la diferencia que les separa de un Protágoras. Mientras que este último manifestaba dudas sobre la existencia de los dioses, Diágoras de Melos y Teodoro de Cirene proclamaban que no había ningún dios en absoluto, *nullus esse omnino.*

41. Diágoras T 6B, T 7, 17.

42. Teodoro T 3.

43. Véase E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au ve et au ive siècles avant J.-C., Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 45, Lieja, 1930; G. Marasco, «I processi d'empietà nella democrazia ateniese», *Atene e Roma* 21, 1976, pp. 113-131.

44. Véase Menandro fr. 590 Kock: *ὦ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις τύχη.*

45. El rastro más antiguo que podemos hallar del culto de Fortuna se sitúa en Tebas a comienzos del siglo IV (véase Pausanias 9, 16, 1: Se le dedicó un templo en la ciudad, donde podía verse una estatua de la diosa con el niño Pluto, el dios de las riquezas, en brazos. Pluto fue más tarde reemplazado por el cuerno de la abundancia, el atributo específico de *Τύχη*.) Sobre este culto, véase Nilsson (*supra*, n. 8) 2, 200-210.

para personalizar abstracciones y para crear cultos alrededor de ellas: *Dēmokratia, Homonoia* o *Eirēnē*, por nombrar unos pocos. Muchas ciudades levantaron templos a *Tychē*: Megalópolis, Argos, Elis, Hermione, Antioquía —donde la *Tychē* erigida por Seleuco I se hizo particularmente famosa— y Atenas, donde en 335 se inició la construcción de un templo a *Agathē Tychē*. Y lo cierto es que el papel preponderante desempeñado por *Tychē* apunta a una ausencia de verdadera religión. Como afirma Nilsson,[46] es una especie de *Ersatz* que toma su fuerza más del simbolismo y la alegoría que de cualquier sentimiento auténticamente religioso.

Gracias a los poetas de la Nueva Comedia, como Filemón, Menandro o Difilo; a un historiador como Polibio; a oradores como Demóstenes y, por supuesto, a filósofos que trataron del asunto en libros titulados *Sobre Fortuna*,[47] estamos familiarizados con las características de una entidad que, de ser una simple abstracción, gradualmente consiguió ocupar un lugar importante en el mundo religioso. *Tychē* es *kyria*, o sea, la señora del mundo.[48] Es celosa,[49] ciega, perversa,[50] paradójica, caprichosa e irracional. En otras palabras, no hace nada *kata logon*, según las reglas de la razón. Por añadidura, tiene un carácter desagradable, a la vez impersonal e imprevisible. Cuando Filemón la invoca, habla de *to automaton* (lo accidental),[51] mientras que Menandro se refiere a *ta prospiptonta* (lo que sucede).[52] Los hombres se quejan de que juega con ellos[53] y se ríe de ellos.[54] Por eso las escuelas de filosofía se propusieron la tarea de elevar al hombre por encima de semejante ser, y de hacerlo inmune a sus ataques. De ahí que los primeros cínicos lucharan contra ella con la burla y trataran de hacerse totalmente inmunes a los golpes a que los sometía: «Cuando Diógenes cayó una vez más en el infortunio, dijo: "Realmente, Fortuna, haces bien enfrentándote a mí de la manera más viril

46. *Ibid.* 207.
47. Por ejemplo, Aristipo, Esfero y Demetrio de Falero.
48. Véase Demóstenes 18, 194: *οὔτε τῆς τύχης κύριος ἦν, ἀλλ' ἐκείνη τῶν πάντων.*
49. Véase Plutarco, *Consolatio ad Apollonium* 6, 105b.
50. Véase Menandro, fr. 417 Kock.
51. Filemón fr. 137 Kock; véase Menandro fr. 275 Kock.
52. Menandro fr. 51 Kock, donde se usa el participio de aoristo *τὰ προσπεσόντα.*
53. Véase *Anth. Pal.* 9, 49.
54. Filemón fr. 110 Kock. Por un fragmento de Difilo (fr. 107 Kock) sabemos que allí donde envía una bendición envía tres infortunios a la vez.

posible." En esta situación él era capaz de seguir murmurando para sí.»[55] El filósofo añadió a su desdén una especie de audacia, mezcla de exaltación por la victoria y de abierta impudicia: «Diógenes acostumbraba decir que se imaginaba a Fortuna lanzándose contra él y diciéndole [aquí aprovecha la oportunidad para citar a Homero, *Il.* 8, 299]: "No puedo alcanzar a este perro loco con mis dardos."»[56] Actitudes semejantes se encuentran en su discípulo Crates.[57] Enfrentándose a los ataques de Fortuna, Crates exclamó: «Bravo, Fortuna, me muestras lo que es correcto. ¡Mira cuán fácilmente me veo reducido al manto raído de los filósofos!» La misma actitud se halla en Metrocles, el hermano de Hiparquia.[58] Lejos de considerarla una divinidad propiamente dicha, los primeros cínicos despreciaban a Fortuna, se negaban a tomarla en serio e interpretaban sus golpes como un estímulo para el esfuerzo moral.[59] De todas formas, a partir de Bión de Borístenes (c. 335-245 a.C.) su actitud cambió significativamente. Procuraron aceptar lo que ella les enviara, considerándola el *khorēgos* de la gran comedia humana, el director que reparte a cada uno su papel en el escenario de la vida y al que, por tanto, debemos obedecer.[60]

Los dioses orientales. Los dioses importados de Oriente desempeñaron una importante función en el mundo helenístico. Señalaré dos de ellos, puesto que aparecen en los documentos cínicos: Cibeles, la Gran Madre, a la que se menciona en dos apotegmas atribuidos a Antístenes,[61] y el dios egipcio Serapis, al que hace referencia Diógenes, aunque probablemente se trate de un anacronismo, pues el culto de esa divinidad pa-

55. Estobeo 4, 44, 71 = fr. V B 351 G.
56. Estobeo 2, 8, 21 = fr. V B 148 G.
57. Fr. V H 8 G.
58. Fr. V L 3 G.
59. La actitud de los estoicos sobre esta materia es similar. Por ejemplo, Perseo, *SVF* 1, 449: *ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητός ἐστι καὶ ἀδούλωτος καὶ ἀκέραιος καὶ ἀπαθής.*
60. Véase Teles, *Diatriba* 6, p. 52 Hense. Bión puntualiza lo siguiente: *ἡ τύχη ὥσπερ ποιήτριά τις οὖσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φυγάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου.*
61. Fr. V A 2 G: «A alguien que le dijo: "Tu madre es frigia", le replicó: "Como la madre de los dioses."» También fr. V A 182 G: «Antístenes estaba en lo cierto cuando les dijo a los sacerdotes de la Gran Madre, a los que vio pedir limosna: "Yo no alimento a la Madre de los Dioses; la alimentan los dioses."»

rece haber sido introducido en el mundo griego por Ptolomeo I. Serapis era una combinación de Osiris, el esposo de Isis, y Apis, el toro sagrado de Menfis. Se le representaba con Cerbero, el perro del inframundo, a su lado. Se dijo que había pasado de Sínope a Alejandría. Estos dos detalles tal vez den sentido a la anécdota en la que Diógenes, al escuchar que Alejandro se había autoproclamado objeto de adoración a la manera de Dionisos, sugirió que él también debería ser adorado como Serapis.[62] Se proponía, obviamente, ridiculizar tanto las pretensiones de Alejandro como el servilismo de los atenienses.

Auge de oráculos y misterios. Junto con los cambios reseñados, habría que considerar el auge de los oráculos y los misterios.[63] Apolo se expresaba a través de los oráculos de Delfos, Delos, Didima (cerca de Mileto) y Claros (cerca de Éfeso). El de Delfos (o quizá el de Delos) impulsó a Diógenes a invalidar la moneda en curso.[64] También gozaban de creciente importancia los misterios, que ofrecían a los iniciados garantías respecto a su vida de ultratumba. Los misterios se convirtieron en una institución muy extendida en época helenística. Los había órficos; de Deméter y Kore en Eleusis; de Dionisos, de Isis y Osiris en Egipto; de Atis en Frigia; de Adonis en Siria; y de los Cabiros en Samotracia. En un momento dado, Antístenes quiso ser iniciado en los misterios órficos, pero el proceso terminó bruscamente, como veremos. Diógenes no se privó de ridiculizar los misterios de Deméter y Kore en Eleusis.

La actitud de los cínicos sobre cuestiones de religión se explica así por el contexto de la época helenística contra el que reaccionaron. Pero necesitamos apreciar que las críticas que dirigieron a la religión no eran más revolucionarias en sí mismas que las de los filósofos ya reseñados. En lo que respecta a que los cínicos fueran originales, necesitamos buscar esa originalidad en otra parte.

62. D. L. 6, 63; véase J. Servais: «Alexandre-Dionysus et Diogène-Sérapis. À propos de Diogènes Laërce VI 63», *L'Antiquité Classique* 28 (1959), pp. 98-106. Servais sugiere que la aguda observación atribuida a Diógenes puede haber sido inventada en el primer cuarto del siglo III, en la época de los dos primeros Lágidas.

63. Véase Nilsson (*supra*, n. 8), 2, 90-113.

64. D. L. 6, 20.

Interés limitado por los temas religiosos

Cuando repasamos la lista de títulos de las obras de los primeros cínicos, advertimos de inmediato que hay muy pocos que traten de temas religiosos, como si la religión fuera algo que no les interesara realmente. Antístenes, sin embargo, ocupa un lugar aparte. Es imposible, al menos en lo que concierne a la religión, agruparlo con los demás cínicos, pues casi con seguridad escribió obras acerca de ella, incluida *Sobre injusticia e impiedad* (y un *Physikos*, que acaso pueda identificarse con *Peri Physeōs* y con *Erōtēma peri Physeōs*, hallados en el catálogo conservado por Diógenes Laercio).[65] Entre los filósofos presocráticos, este tipo de trabajo se ocupa de la cuestión de los dioses.[66] En lo que respecta a Diógenes, las dos listas de sus obras que se han conservado no comprenden ninguna con un título específicamente religioso. Lo que sabemos de sus concepciones sobre el particular proviene exclusivamente de anécdotas (o *chreiai*). Entre los *Poemas ligeros* de Crates, las *Paignia*, hallamos una elegía que se abre con una invocación a las Musas de Pieria, que al menos a primera vista podría tomarse por una expresión de piedad.[67] También sabemos que Menipo escribió algunas *Epistolai Kekompseumenai apo tōn Theōn Prosōpou*, un título difícil de traducir, para el que cabría proponer *Cartas festivas escritas como por los dioses*; una *Necyia*, que Luciano usó como inspiración para su *Menipo o la necromancia*; y también, posiblemente, un libro titulado *Sobre los sacrificios*. En un estudio sobre una obra de Luciano con el mismo título[68] (y algunos fragmentos de Varrón y del libro 7 de *Adversus Nationes* de Arnobio), J. Geffcken demostró que probablemente Menipo escribió un libro titulado *Sobre los sacrificios*.[69] Finalmente, por los fragmentos que quedan, hay razones para creer que

65. Estas dos obras se citan en D. L. 6, 17. A. Brancacci, *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*, Elenchos 20, Nápoles, 1990, p. 23, afirma ver en *Ἐρώτημα περὶ Φύσεως* un subtítulo de *Περὶ Φύσεως*.

66. Véase, por ejemplo, *Περὶ Φύσεως* de Jenófanes (frr. 23, 24, 38 D.-K.), un fragmento del cual se citó antes (véase n. 18).

67. Véanse los versos citados más adelante, al comienzo del apartado dedicado a Crates de Tebas.

68. J. Geffcken, «Menippos *Περὶ Θυσιῶν*», *Hermes* 66, 1931, pp. 347-354.

69. Arnobio se remonta a Varrón, cuyos vínculos con Luciano y Meleagro nos llevan a Menipo.

Bión de Borístenes tocó temas religiosos en sus diatribas, pero eso es todo cuanto sabemos.

El inventario es más bien descorazonador, en particular porque examinando el trabajo de los cínicos posteriores hallamos una sola obra —importante, eso sí— que toma partido en materia de religión: *Kata tōn Khrēstēriōn (Contra los oráculos)*, de Enomao de Gadara.[70] La comparación con los estoicos muestra con más claridad aún la falta de interés por la religión y la teología manifestado por los cínicos, siempre con la excepción de Antístenes. Perseo,[71] Cleantes,[72] Crisipo[73] y Posidonio[74] escribieron cada uno una obra titulada *Sobre los dioses*.

También descubrimos que los textos que revelan las concepciones y el estilo de vida de los cínicos hacen escasas o nulas referencias a cuestiones religiosas. Consideremos el ejemplo de los fragmentos de la *República* de Diógenes recogidos por Filodemo. Por supuesto que son sólo fragmentos, y no puede excluirse la posibilidad de que Diógenes tratase de religión en esta obra en otro lugar, aparte los fragmentos seleccionados por Filodemo. Pero éstos presentan el mayor interés y tratan de muchos aspectos de la vida social. Todo lo que puede hallarse sobre religión es una frase de la columna 20 tomada directamente de la *República*: deberíamos considerar que los amigos son falsos, desleales y enemigos de los dioses. El lector queda insatisfecho. Por chocante que pueda resultar en sí misma, esta idea nada nos dice sobre Diógenes salvo que hacía referencia a los dioses. También podíamos haber esperado alusiones a las ideas religiosas de Diógenes en Diógenes Laercio 6, 30-31, donde Eubulo señala el estilo de educación impuesto por Diógenes a los hijos de Jeníades. Mas nada en este pasaje socava el comportamiento religioso.

Parece, no obstante, poderse deducir con seguridad que la reflexión religiosa y teológica no ejerció gran fascinación sobre los cínicos, al me-

70. Este título lo ha transmitido Juliano. Probablemente pueda identificarse con *Γοήτων Φωρά*, obra de la que se han conservado extractos en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio. Sobre Enomao y sus escritos, véase J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Athenäums Monografien Altertumswissenschaft, Beiträge zur Klassischen Philologie 188, Frankfurt del M., 1988; *id.*, «Der Kyniker Oenomaus von Gadara», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2834-2865; *id.*, «Le cynisme littéraire à l'époque impériale», en Goulet-Cazé y Goulet, eds. (*supra*, n. 6), pp. 403-418.

71. *SVF* 1, 448.

72. *SVF* 1, 481.

73. *SVF* 3, 197, 9-21.

74. Frr. 20, 21 Edelstein-Kidd.

nos en lo que respecta a Diógenes y sus sucesores. Lo esencial de la prueba de que disponemos consiste en relatos y anécdotas transmitidos por la tradición, cuyo valor documental deriva del hecho de que parece probable su atribución a Diógenes o a alguno de los otros cínicos.

Los motivos de los cínicos

Aunque no ardieran de entusiasmo por la teología, los cínicos dedicaron bastante tiempo y energía a criticar las prácticas religiosas. ¿Qué motivos pudo haber detrás de la crítica del antiguo cinismo, tan virulento en lo concerniente a la religión tradicional?

Un motivo salta de inmediato a la vista, ciertamente importante pero no peculiar de los cínicos, puesto que ya se halla en Sócrates. Los cínicos trataban de obligar a sus contemporáneos a reflexionar sobre la falta de moral en su manera de honrar a los dioses y en las peticiones que les formulaban. Este deseo de pureza se halla en los planteamientos de la conducta moral de los cínicos. Tanto es así que Antístenes aconsejaba a quienes aspiraban a la inmortalidad que vivieran piadosamente y con justicia.[75] En lo relativo al contenido de las plegarias, Diógenes recriminaba a los hombres por pedir a Fortuna cosas que a ellos les parecían buenas pero en realidad no lo eran.[76] El segundo motivo ya es más característico de los cínicos, pues se funda en la distinción —tan querida para Diógenes y sus discípulos— entre lo sensato y lo insensato. En la conducta religiosa, como en lo demás, el cínico hace una cuestión de honor de la denuncia de la locura de sus semejantes (su *anoia*) y la exhortación a la razón, al sentido común y al discernimiento. Leemos en Diógenes Laercio:[77] «Diógenes también dijo que cuando vio las vidas de los gobernantes, doctos y filósofos, pensó que el hombre era el ser vivo más inteligente. Por otra parte, cuando vio a los intérpretes de sueños, a los adivinos y a quienes les escuchaban, o a quienes se jactaban a causa de su soberbia o de sus riquezas, pensó que nada había más necio que un hombre.» Diógenes también se ponía fuera de sí cuando veía a los hombres sacrificar a los dioses para gozar de buena salud, y mientras se desarrollaba la ceremonia, comer de manera que perjudicaban su salud.[78] Asimismo se mofaba de

75. D. L. 6, 5 (= fr. V A 176 G).
76. D. L. 6, 42 (= fr. V B 350 G).
77. D. L. 6, 24 (= fr. V B 375 G).
78. D. L. 6, 28 (= fr. V B 345 G).

los que eran lo bastante ingenuos como para creer que los iniciados en los misterios adquirían el derecho a los mejores lugares del Hades:[79] «¡Deja que me ría! ¡Agesilao y Epaminondas permanecerán acurrucados en el fango, mientras cualquier badulaque —con tal que sea un iniciado— estará en las Islas de los Bienaventurados!»[80]

El tercer motivo es también auténticamente cínico. Diógenes trata de mostrar que la religión popular y sus prácticas derivan del *nomos* y no de la *physis*. Estas prácticas, inscritas en el marco de la costumbre y la convención en todas sus formas, doméstica, social o política, fueron siempre blanco favorito de los cínicos, y a ellas oponían la *physis*, o sea la naturaleza. Remito al famoso pasaje de *Physikos* de Antístenes en el que dice que de acuerdo con la tradición hay muchos dioses, pero de acuerdo con la naturaleza hay uno solo.[81] Para todos los cínicos, la religión popular desempeña un papel en las convenciones sociales, y por eso la critican. Esto inspiró los irrespetuosos comentarios de Diógenes, que debieron haber chocado a sus contemporáneos. Dijo, por ejemplo, que no había nada reprobable en robar en un templo.[82] Para Diógenes, puesto que los templos son una institución humana, el respeto por los bienes que guardan no pasa de ser una convención social.

Un motivo final lo hallamos en el pensamiento cínico en general. Es su concepción de que la felicidad del hombre sabio consiste en alcanzar la autosuficiencia, la libertad y el desapego interior. Por supuesto que la religión tradicional, con su demanda de formas específicas de culto, con el temor que inspiraba en el individuo —especialmente el de la muerte y del castigo eterno— y con sus creencias ingenuas e ilusorias, debieron verla Diógenes y Crates como el obstáculo que era preciso evitar a toda costa, aunque no llegara a experimentarse la verdadera *apatheia* (imperturbabilidad). Recordemos las famosas líneas de Crates: «No conocéis la

79. D. L. 6, 39 (= fr. V B 339 G).

80. El rey espartano Agesilao y el general tebano Epaminondas lucharon en Coronea en 394 y en Leuctra en 371. Si aceptamos las creencias tradicionales tal como las expresa Platón (*Fedón* 69c), esos bravos generales, por el simple hecho de que no eran iniciados, no habrían tenido derecho, tras su muerte, a un lugar en las Islas de los Bienaventurados, y hubieran sido condenados a permanecer en el cenagal. Sobre este último, véase M. Aubineau, «Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne», *Recherches de Science Religieuse* 47, 1959, pp. 185-214. Una variante del pasaje en cuestión la cita Juliano *Or.* 7, 238a, donde se explica que la iniciación en los misterios de Eleusis estaba restringida a los inscritos en el censo de ciudadanos atenienses, tanto de nacimiento como nacionalizados.

81. Frr. V A 179, 180 G.

82. Fr. V B 353 G.

fuerza del zurrón de un mendigo,/ un puñado de altramuces y ausencia de preocupaciones [*to mēdenos melein*].»[83]

La jerarquía cínica hombre-animal-dios

La concepción que los cínicos tenían de los animales no deja de guardar relación con sus puntos de vista religiosos y con las motivaciones que acabo de subrayar. Mientras que en la antigüedad los animales se sitúan en un bajo lugar en la escala del ser, con el hombre muy por encima y los dioses en la cúspide, los cínicos invirtieron por completo esta jerarquía. Su razonamiento era más moral que religioso: es condición de los dioses no necesitar nada, y la de los que más se les parecen, necesitar muy poco.[84] Entonces, para los cínicos, ¿quiénes son más parecidos a los dioses? Muy sencillo, los animales. En un número significativo de sus escritos, los cínicos proponen a los animales como un ejemplo para el hombre, basándose en que los animales tienen muy pocas necesidades y dan los mejores ejemplos vivientes de autosuficiencia. Tanto es así, que de acuerdo con *El megárico*, de Teofrasto, Diógenes se convirtió a la vida frugal observando a un ratón que vivía sin deseos ni anhelos.[85] Consideremos de nuevo las palabras de Crates en uno de sus poemas: «Lejos de acumular fabulosas riquezas, aspiro,/ como mi única opulencia, a la felicidad del escarabajo pelotero, a las riquezas/ de la hormiga.»[86] Tal es la paradójica jerarquía de la que los cínicos toman a dioses y animales como sus dos paradigmas.[87]

83. Fr. V H 83 G.

84. D. L. 6, 105 (= V A 135 G). Esta idea volvemos a encontrarla en Dión Crisóstomo, *Or.* 6, 31: «Diógenes trataba de imitar las vidas de los dioses. Pues, como dice Homero, sólo los dioses llevan una vida fácil, mientras que los hombres viven trabajosa y dolorosamente.»

85. D. L. 6, 22 (= fr. V B 172 G).

86. Juliano, *Or.* 7, 9, 213c (= fr. V H 84 G). Esta idea duró tanto como el propio cinismo. En el Ps. Luciano, *Cínico* 12, el cínico declara: «Si creéis que vivo la vida de una criatura salvaje porque necesito poco y pido poco, de acuerdo con vuestro razonamiento los dioses son inferiores incluso a los animales salvajes, porque carecen por completo de necesidades... Como regla general, en todos los terrenos, el débil tiene más necesidades que el fuerte. Por eso los dioses no las tienen y quienes están cerca de ellos tienen muy pocas.»

87. Aunque al filósofo cínico no se lo menciona como tal, hallamos un eco de estos paradójicos puntos de vista en Aristóteles, *Política* 1, 2, 1253a26-29, sobre el tema de la autosuficiencia: «El que no es capaz de vivir en una comunidad, o el que, debido a su autosuficiencia, no experimenta necesidad alguna de hacerlo, no forma parte de la ciudad y, por tanto, o es un animal salvaje o un dios.»

Podemos examinar los fundamentos de esta jerarquía (hombre-animal-dios) con más profundidad observando como prueba de convicción la felicidad de los animales. El texto al que vamos a referirnos raras veces se incluye en los estudios sobre el cinismo, por la sencilla razón de que su autor, el epicúreo del siglo I a.C. Filodemo, nunca menciona el nombre de aquellos a quienes ataca. La obra aludida es *Sobre los dioses*,[88] y la polémica gira en torno al problema de *tarakhē* o todo aquello que es perturbación, agitación y angustia, en oposición a *apatheia*, el ideal del sabio cínico.[89] Dice Filodemo: «Muchos consideran benditos a los animales debido a las duras condiciones de su vida [*epi talaipōrismōi tou pantos autōn biou*], y especialmente porque no conocen a los dioses; los dioses que, por su misma naturaleza, nos inspiran tanto terror a nosotros.» Creo que Diels estaba completamente en lo cierto al identificar a los cínicos, en este pasaje, como oponentes de Filodemo y, en particular, por avanzar el argumento de que *talaipōria* (tarea ardua, penalidad) es un concepto clave cínico,[90] relacionado con la teoría cínica de *ponoi*, esos esfuerzos a los que los cínicos exhortaban a los hombres con tanta insistencia. Para los adversarios de Filodemo, si los animales, a diferencia del hombre, son felices, se debe a que llevan una vida dura y carecen de intuición de lo divino. Esto los libra de sufrir angustias, en particular cuando se enfrentan a la muerte.[91] Pero ¿se oponía Filodemo a los cínicos de

88. Filodemo, *Περὶ Θεῶν* 1, col. 15, 17 [*PHerc.* 26], ed. H. Diels, «Philodemos "Über die Götter"», *APAW, Philosophisch-historische Klasse*, 1, Buch, Jg. 1915 (7 Abh.), Berlín, 1916, 26.

89. Véase Teles, *Diatriba* 7, *Περὶ Ἀπαθείας*, p. 56, 4 Hense: «Así, el que está más allá de la pasión y la tribulación será feliz» ([*ὁ*] *ἐκτὸς τοῦ παθους καὶ ταραχῆς ὤν*). Del mismo modo, en su *Diatriba* 2, *Περὶ Αὐταρκείας*, p. 12, 6-7, Teles opone *τὸν μὲν ἐν τῇ πάσῃ εὐκολίᾳ καὶ ἀπαθείᾳ ὄντα* y *τὸν δὲ ἐν τῇ πάσῃ ταραχῇ*.

90. Diels (*supra*, n. 88), pp. 72-75. Cita a Jenofonte, *Mem.* 2, 1, 18, donde Sócrates (no Antístenes, como afirma Diels) se dirige a Aristipo: «El que vive miserablemente por su propia elección [*ὁ μὲν ἑκουσίως ταλαιπωρῶν*], se regocija en sus sufrimientos porque tiene la esperanza de la felicidad.» A este texto, cuyo testimonio no es particularmente fiable, pues quien habla es Sócrates y no un cínico, podemos añadir Epicteto 3, 24, 64 acerca de Diógenes: «¿No amaba a nadie Diógenes, él, que siempre estuvo tan lleno de amor hacia los otros hombres, que por el bien público soportó alegremente tantas miserias y penalidades físicas [*τοσούτους πόνους καὶ ταλαιπωρίας τοῦ σώματος*]?» La expresión de Filodemo puede parecernos paradójica: ¿cómo pueden considerarse felices los animales, con su miserable vida, llena de *πόνοι*? Pero el contexto es polémico; es la manera que tiene Filodemo de ridiculizar la teoría cínica de *πόνοι*.

91. He aquí la réplica de Filodemo (*Περὶ Θεῶν* 1, col. 15, ll. 21-34, pp. 26-27 Diels): «El razonamiento que sigue despeja la gran dificultad adicional que ha salido a la luz [a sa-

su época? ¿O se limitaba él a replicar a los argumentos hallados en los escritos cínicos de época anterior? A fin de cuentas, eso poco importa. La referencia a la felicidad de los animales es uno de los principios más antiguos y fundamentales del cinismo. Si Diógenes y los cínicos tomaron un perro como modelo, se debe a que advirtieron ventajas en llevar una vida *talaipōros* (ardua).[92]

Otro pasaje que precisamos considerar es de fecha mucho más temprana. Corresponde al tratado titulado *Sobre el desdén irracional*, editado por Giovanni Indelli (véase esp. cols. 21-22).[93] El autor es el epicúreo del siglo III a.C. Polistrato, segundo sucesor de Epicuro. Los adversarios de Polistrato no se mencionan por su nombre, aunque hoy suele convenirse en que se trata de los escépticos, y también, en determinados pasajes, de los cínicos.[94] La polémica que opone a Polistrato y a sus adversa-

---

ber, la idea expuesta por los adversarios de Filodemo, de que los animales son más felices que nosotros debido a sus duras condiciones de vida y al hecho de que no tienen conocimiento de los dioses], por cuanto pone bien en claro que los animales viven con los mismos terrores que nosotros y enseña además que, en algunos aspectos, sienten terrores mayores que los nuestros. A la vez, esta línea de argumentación desecha la idea de la felicidad de los animales, pues no les reconoce la manera de mitigar su incomodidad en tanto conservan su naturaleza animal. En el caso del hombre no ocurre lo mismo. La razón le permite desechar infinitamente la angustia y el temor de la naturaleza. De manera similar, haciéndonos reflexionar sobre las pasiones y los escasos medios de tratarlas, la razón nos lleva a menospreciar tales pasiones y a concluir que son fáciles de controlar. También deberíamos reflexionar, por una parte, sobre lo que es bueno, y por otra, sobre lo que es malo, y acerca de la causa más común de la miseria.» En este pasaje, Filodemo replica que todas las criaturas vivas sienten *ταραχαί* cuando se enfrentan a la muerte, y que esas *ταραχαί* son más fuertes en el hombre que en los animales porque estos últimos, a diferencia del hombre, no pueden contrarrestarlas con la razón.

92. Encontramos una alusión a la voluntaria elección por los cínicos de una vida que era *ταλαίπωρος* en Ateneo, *Deipnosophistae* 13, 611c. Mirtilo recrimina a Cinulco por esforzarse en imitar los aspectos negativos de un género de vida perruno: «El perro es ofensivo y voraz; y lo que es peor, lleva una existencia miserable y a la intemperie. Éstos son exactamente los dos aspectos que os dedicáis a imitar: decís cosas desagradables, sois glotones y, lo que es más, vivís sin hogar ni cobijo.»

93. Ed. G. Indelli, *Polistrato sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari: Edizione, traduzione e commento*, La Scuola di Epicuro 2, Nápoles, 1978.

94. Véase Gigante (*supra*, n. 6), pp. 203-209. Es verdad que los adversarios de Polistrato no se nombran claramente, y los especialistas no siempre se han puesto de acuerdo en su identificación. Así, K. Wilke, *Polystrati Epicurei Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως libellus*, Leipzig, 1905, los considera escépticos, mientras que R. Philippson («Polystratos» Schrift Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 12, 1909, pp. 487-509) y Diels (*supra*, n. 88) los consideran cínicos. El hecho de que en col. 21, 7-10 Polistrato se refiera a *τῶν ἀπαθεῖς καὶ κυνικοὺς αὐτοὺς προσαγορευσάντων*

rios se refiere a la psicología de los animales. Dichos adversarios, a los que Polistrato considera henchidos de insolencia,[95] observan que los conceptos morales no son los mismos para el hombre que para los animales, y que esos valores morales generalmente aceptados varían de una cultura a otra y de un hombre a otro.[96] Concluyen que esas ideas morales, desprovistas de *physis*, carecen de valor universal aparte el que les presta la convención, a diferencia del oro y la piedra, cuya diferencia se dice que es de naturaleza y no de convención. A los ojos de los adversarios de Polistrato, que probablemente son los cínicos, conceptos éticos como lo noble *(to kalon)* o lo ruin *(to aiskhron)* corresponden a creencias falsas del hombre y no merecen ser tomadas en serio,[97] puesto que no existen objetivamente *(kat' alētheian)*.[98] Esta postura chocó obviamente a Polistrato, puesto que implica una fundamental identificación espiritual entre el alma humana y las almas de los animales, una idea que Polistrato impugnaba con ardor y que cae en el ridículo. Este pasaje es similar por su tono a la paradójica jerarquía antes mencionada. Supone que los animales tienen las mismas almas que los hombres, mientras que los cínicos llegan más lejos al decir, como ya hemos visto en el caso de Filodemo, que los animales son más felices que el hombre porque desconocen lo divino.

Esa jerarquía es tan fundamental que por mucho tiempo sirvió para simbolizar las actitudes cínicas. Puede hallarse un rastro de ella en una fecha tan tardía como el siglo II de nuestra era en el *Discurso a los griegos*, de Taciano, 25, 1. Aunque obviamente ignora por completo la paradójica jerarquía de los cínicos, Taciano se dirige a uno de ellos con la siguiente recriminación: «Vosotros, los que imitáis al Perro, no conocéis a Dios y habéis descendido a la imitación de criaturas desprovistas de razón [*kai epi tēn alogōn mimēsin metabebēkas*].» Esta imitación, que Taciano considera un descenso, una degeneración, para el cínico es, al con-

---

apoya a Diels y Philippson. Sin embargo, en el cap. 5 de su edición (*supra*, n. 93), Indelli mostraba claramente que Polistrato atacó a varios adversarios: su principal objetivo es ciertamente el escepticismo, pero también lo son los cínicos, estoicos y megáricos. Gigante, que también defiende la naturaleza antiescéptica del texto, subraya los pasajes dirigidos contra los cínicos.

95. Col. 23, 2.

96. Col. 23, 3-5.

97. Cols. 21, 17-18; 22, 10, 22; 24, 3-4; 25, 9; 26, 25; 28, 10.

98. Col. 21, 29.

trario, un importante paso hacia la finalidad propuesta de la autosuficiencia.

La crítica cínica va, pues, mucho más allá de una simple crítica de la religión popular y sus prácticas. Ciertamente lo divino puede servir como paradigma moral de la autosuficiencia, a un nivel más elevado que las bestias. Aun así, los cínicos envidian a los animales, que carecen de noción sobre los dioses o de los conceptos éticos y religiosos y pueden, por tanto, conocer el auténtico desapego. Estamos aquí lejos de Sócrates, para quien una de las superioridades del hombre sobre los animales era precisamente el hecho de saber que los dioses existen.[99] Para Diógenes y sus discípulos, la religión parecía ser un obstáculo a la felicidad humana, y por eso los cínicos consideraban el estado de criatura irracional muy preferible al de los hombres, que sufren el infortunio de tener un concepto de los dioses.

La crítica de la religión

Me parece más útil empezar analizando los motivos de los cínicos antes de enumerar sus críticas a la religión. Sólo necesitamos abrir el libro 6 de Diógenes Laercio para encontrar numerosos ejemplos de tales críticas. En lo que respecta a la oposición a las prácticas tradicionales, Antístenes comparte plenamente las actitudes de Diógenes y sus sucesores. Lo mismo que ellos, centra sus ataques en la noción tradicional y popular de divinidad —es decir, en el antropomorfismo—, a la vez que golpea en el corazón del politeísmo. Cuando sostiene que «Dios no se parece a nadie [o a "nada"]; precisamente por eso nadie puede captarlo en una imagen»,[100] se propone arrojar dudas sobre el culto de las estatuas. Dentro del mismo espíritu, Diógenes se niega a admitir que los dioses vivan en los templos.[101] Este aspecto del cinismo debe haber influido en los estoicos, en particular sobre los dos que más cerca estuvieron de los cínicos: el joven Zenón, que dice en su *República* que carece de sentido edificar templos, puesto

99. En Jenofonte, *Mem.* 1, 4, 13, Sócrates se expresa así: «Ante todo, ¿qué otra criatura viviente [o sea, qué criatura aparte del hombre] tiene un alma capaz de reconocer que existen los dioses que ordenaron el universo, la mayor y más hermosa de todas las cosas? ¿Y qué otra raza salvo la humana adora a los dioses?»

100. Fr. V A 181 G.

101. Ésta es la razón de que comer en un templo no le resultara más difícil que hacerlo en la plaza de la ciudad.

que ninguna obra de constructor o de artesano es sagrada;[102] y Aristón de Quíos, quien manifiesta que el hombre no puede captar la forma de Dios: [Aristo]... *qui neque formam dei intellegi posse censeat.*[103] Finalmente, debemos recordar que uno de los dogmas del catecismo estoico es [*theon*] *me einai anthrōpomorphon* (Dios no existe en forma humana).[104]

La crítica cínica se dirige en cualquier caso a las formas tradicionales de religión, y en particular a los misterios.[105] Lo que los cínicos objetan en la práctica de los misterios es que una vez el proceso de iniciación se ha completado, los iniciados creen que ya han ganado automáticamente el derecho a la salvación, y que al final de sus vidas tendrán asegurado un lugar en las Islas de los Bienaventurados. Esto significa, o así lo suponen, que si la teoría se lleva a su extremo, pueden llevar una existencia desenfrenada, sin temor al castigo, a partir del momento en que se convierten en iniciados. Semejante pretensión de controlar el poder de los dioses chocó a los cínicos. Ya se ha citado la reflexión de Diógenes sobre la no iniciación de Agesilao y Epaminondas en Eleusis. No menos relevante es el amargo comentario de Antístenes a un sacerdote celebrante de los misterios órficos:[106] «Mientras estaba siendo iniciado en los misterios órficos, y cuando el sacerdote había confirmado que los iniciados gozaban de ciertas ventajas en el Hades, Antístenes replicó: "¿Por qué no os morís entonces?"»[107]

La plegaria fue otro de los blancos preferidos de nuestros filósofos. Como ya hemos visto, recriminaban a los fieles el contenido de sus oraciones, puesto que a menudo pedían cosas que ellos consideraban bendiciones pero que realmente no lo eran. Además, les reprochaban dirigirse a los dioses, sin escatimar ofrendas ni sacrificios, antes de haber hecho todo lo posible para ayudarse a sí mismos. Antístenes les dijo a unos

102. *SVF* 1, 264.
103. *SVF* 1, 378.
104. *SVF* 2, 1021.
105. La creencia popular era que los misterios nos liberaban del Destino, de la causalidad determinista conocida por los griegos como *Heimarmenē.*
106. Antístenes no desafió la práctica de los misterios, pero se negó a aceptar que la mera iniciación aportara una garantía automática de recompensa futura.
107. Fr. V A 178 G. Véase también Bión de Borístenes (fr. 28 Kindstrand), que ridiculizó el castigo infligido en el Hades a los no iniciados en los misterios. Se esperaba que llenaran un barril agujereado con agua acarreada en un cedazo. El carácter secreto de los misterios es objeto de crítica en Luciano, *Demonax* 11. Demonax señala que si los misterios fueran deshonestos, las personas se apartarían de ellos, pero si fueran buenos deberían ser revelados a todo el mundo.

sacerdotes de Cibeles que le pidieron limosna: «Yo no alimento a la Madre de los Dioses; los dioses la alimentan.»[108] Diógenes, viendo a algunas personas hacer sacrificios a los dioses para tener un hijo, les preguntó: «¿No hacéis sacrificios por la clase de persona que vuestro hijo acabará siendo?»[109] Y éste es el mismo Diógenes que se mofa de las placas conmemorativas de Samotracia, ofrecidas en agradecimiento a los Cabiros, protectores de los marineros durante las tormentas. Con su típica agudeza, replicó a alguien impresionado por las placas: «Habría muchas más si se colocaran las de quienes no se salvaron.»[110]

Se ve la misma virulencia contra la interpretación de los sueños. Diógenes reprochaba a los hombres aterrorizados por sus sueños que no se preocuparan en absoluto de lo que hacían cuando estaban despiertos, y en cambio se mostraran curiosos por lo que imaginaban mientras dormían.[111] Actitudes similares se toman respecto a los ritos de purificación. Sería absurdo, de acuerdo con Diógenes, imaginar que el agua puede limpiarnos de nuestros errores morales más que de nuestros errores gramaticales.[112]

Queda pendiente la cuestión de las instituciones religiosas. Un día Diógenes vio a los guardianes de un templo detener a un hombre que había robado una copa del tesoro y dijo: «Mirad: los grandes ladrones se llevan a un ladronzuelo.»[113]

En general, pues, los cínicos no podían soportar la tendencia a hacer depender la felicidad humana de prácticas que nada tenían que ver con la disposición moral del hombre.

La originalidad de los planteamientos cínicos

¿Hay alguna diferencia entre las críticas expresadas por los cínicos y las de otros filósofos? Cabe afirmar, ciertamente, que los cínicos llevaron

108. Fr. V A 182 G.

109. D. L. 6, 63 = fr. V B 343 G.

110. D. L. 6, 59 = fr. V B 342 G. Los cabiros, divinidades que se suponía protegían a los marineros durante las tormentas, tenían su santuario en la isla de Samotracia. La costumbre establecía que cuando los marineros regresaban sanos y salvos de un viaje por mares tempestuosos, debían depositar tablillas conmemorativas ante los cabiros, en las que escribían su agradecimiento. La misma anécdota la atribuye Cicerón a Diágoras, *De Natura Deorum* 3, 89.

111. D. L. 6, 43 = fr. V B 327 G.

112. D. L. 6, 42 = fr. V B 326 G.

113. D. L. 6, 45 = fr. V B 462 G.

al extremo la crítica a la religión. Pero la mayor diferencia es que no hicieron la mínima concesión a la religión tradicional. Se trata de una actitud original si se compara con la de los estoicos o los epicúreos. Sabemos que Epicuro escribió un libro *Sobre los dioses*, otro *Sobre lo sagrado* y un tercero *Sobre la piedad*;[114] que sacrificaba piadosamente a los dioses, cumplía con todos los ritos de la religión de acuerdo con la costumbre aceptada, y que animaba a participar en ceremonias públicas.[115] Aunque los dioses de los epicúreos no se ocupan en absoluto de los hombres y no escuchan sus plegarias, y aunque no desempeñan actividad alguna, Epicuro sostenía la idea de que existen, y llama locos a quienes lo niegan, como Pródico, Critias o Diágoras.[116] En lo que respecta al sabio estoico, lo mismo que el cínico no se priva de criticar la religión popular, pero tampoco procura distanciarse de las creencias de la mayoría del pueblo. De ahí que explique y excuse el antropomorfismo y procure salvaguardar el politeísmo,[117] mostrando al mismo tiempo una clara tendencia al monoteísmo. Manifiesta una actitud piadosa, ofrece sacrificios a los dioses y lleva a cabo ritos de purificación.[118] En otras palabras, la revolución teórica del sabio estoico va acompañada de actitudes extraordinariamente conservadoras, por completo ajenas a los cínicos. Pero aún hay más. Otros filósofos, como ya hemos señalado, consiguieron elaborar nuevos sistemas que salvaguardaban la religión popular. Tal fue el caso de las Ideas platónicas, del Primer Motor aristotélico y del Logos estoico. Incluso los epicúreos, con su filosofía materialista, consiguieron mantener un lugar para los dioses, a los que situaban en los *intermundia*, como si el hombre, en cualquier caso, tuviera necesidad de conservar su concepto de lo divino.

114. ¿Son una sola obra *Περὶ Ὁσιότητος* y *Περὶ Εὐσεβείας*? ¿O dos obras diferentes? Sobre este punto, véase la nota de A. S. Pease a su edición de *De Natura Deorum*, Cambridge, Massachusetts, 1955, I, 41, 115, pp. 506-508.

115. Véase, por ejemplo, Usener 12, 13, 169, 387 (= 10, 3, 134, 93, 114 Arrighetti²). Sobre la religión de Epicuro, véase, entre otros, Festugière (*supra*, n. 9), esp. cap. 4, «La religion d'Épicure»; y J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes: L'éthique d'Épicure*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, París, 1989, pp. 175-179.

116. Véase fr. 27, 2 Arrighetti².

117. Las estrellas, años, meses y cambios de años eran, todos, dioses para él (Zenón, *SVF* 1, 165 = Cicerón, *De Natura Deorum* I, 36), aunque al mismo tiempo sostuviera el dogma de la divina unidad al concebir un dios que es a la vez Fuego, Éter, Brisa, Inteligencia, Razón, Destino y Providencia.

118. Véase Crisipo, *SVF* 3, 604, 608.

En el caso de los cínicos, sin embargo, no hallamos nada parecido. No tenían ni una imagen racional del mundo ni una concepción providencial de la naturaleza. No pensaban que el universo fue creado para provecho del hombre o que había un misterio del mundo esperando ser descubierto. Por esta razón cabría considerar su visión de las cosas como algo mundano, cuando, de hecho, es esencialmente realista. Comprendían lo artificial del mundo y se resignaban a ello. Aceptaban la condición humana y, al mismo tiempo, permanecían por entero conscientes de que no había ninguna otra particularmente envidiable. En definitiva, se sometían a las leyes de la naturaleza, resueltos a rechazar toda ilusión y, por lo mismo, las tentaciones llamadas civilización. Pero encontramos en ellos una urgente aspiración de lucidez y un deseo de predicarla. Por eso salían a las calles y a las plazas del mercado, insistiendo en que el hombre debe regresar a la naturaleza y que no es difícil conseguirlo. Pero se negaban de plano a permitir que el hombre —cuyos límites conocían por lo demás muy bien— abandonara su verdadero lugar y su auténtica naturaleza, y se abandonara en manos de lo trascendente.

LAS POSTURAS RELIGIOSAS DE LOS FILÓSOFOS CÍNICOS

Aunque sus críticas y el rechazo a elaborar un nuevo sistema religioso constituyen las principales características de los cínicos en materia de religión, no por ello es imposible examinar las posiciones de los cínicos considerados individualmente. Cuando se trata de esta materia, es crucial diferenciar entre Antístenes y otros cínicos, pues por lo que podemos decir basándonos en los textos que han sobrevivido, la distinción de Antístenes entre dos niveles —uno del dios único y otro de la pluralidad de dioses— no es compartida por los cínicos posteriores. Además, Antístenes es el único cínico que elaboró una teoría de los dioses y un lenguaje apropiado para hablar de ellos. En el estricto sentido de la palabra, fue el único teólogo entre los de su escuela y también, al parecer, el único del que cabe afirmar que creía en la existencia de una divinidad.

Antístenes (445-h. 360 a.C.)

De Antístenes puede tratarse más brevemente que de Diógenes, pues Aldo Brancacci ya ha realizado un excelente estudio de su teolo-

gía.[119] En su *Physikos*, que Brancacci califica de «obra de teología especulativa», Antístenes afirma que «de acuerdo con la tradición hay muchos dioses, pero de acuerdo con la naturaleza hay uno solo».[120] Situando esta frase en el contexto de los debates suscitados por *Sobre los dioses*, de Protágoras, Brancacci analiza las diferentes lecturas consultadas para las citas, a fin de poner de manifiesto las oposiciones de uno frente a muchos, y de naturaleza frente a costumbre, que él vincula correctamente con otra oposición a la que Antístenes otorgaba gran importancia: la de verdad frente a opinión.[121] Antístenes coloca el dios único al nivel de unidad, naturaleza y verdad, y los muchos dioses de la religión popular, al nivel de la multiplicidad, la tradición y la opinión recibida.

La postura tomada por Antístenes se pone claramente de manifiesto en el segundo texto de *Physikos* del que disponemos, un texto transmitido por Clemente de Alejandría y por Teodoreto,[122] que supone un serio esfuerzo por parte de Antístenes para depurar la idea de divinidad: «Dios no es conocido a través de una imagen, no es visto con los ojos, no se parece a nadie [o a "nada"].» El dios en cuestión es el único acorde con la naturaleza; lo divino acorde con la costumbre lo representan los dioses antropomorfos de la religión popular.

¿Podemos, entonces, hablar de monoteísmo refiriéndonos a Antístenes? Resulta difícil no hacerlo si es correcta la idea que le atribuye Lactancio de que los dioses de la creencia popular son muchos,[123] pero el creador del universo es singular.[124] Sin embargo, coincido con la interpretación de Brancacci: «Esta noción tiene alguna legitimación, con tal de que de la "idea monoteísta" se haga una lectura restrictiva, o sea, una crítica filosófica expuesta dentro de un contexto de teoría politeísta y con un significado únicamente dentro de dicho contexto. Al mismo tiempo, si es adecuado afirmar que el monoteísmo, de acuerdo con la estricta definición del término, supone una absoluta división entre Dios y el mun-

119. A. Brancacci, «La théologie d'Antisthène», *Philosophia* 15-16 (1985-1986), pp. 218-230.

120. Filodemo, *De Pietate* 7a 3-8 (= fr. V A 179 G).

121. La cita fue recogida de manera distinta por Filodemo, Cicerón, Minucio Félix y Lactancio.

122. Fr. V A 181 G.

123. Lactancio, *Divin. Instit.* 1, 5, 18 = fr. V A 180 G.

124. *Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem id est summae totius artificem.*

do, está claro que carecería de sentido atribuir a Antístenes una visión trascendente de Dios, dada la estrecha relación que establecía entre los conceptos de "dios" y "naturaleza".»[125]

Sobre este punto, desearía señalar que la principal contribución de Antístenes al cinismo radica en la distinción que estableció entre naturaleza y cultura, otorgando mayor importancia a la primera y rebajando la importancia de cultura o costumbre. Sin este punto de partida, en el que se basa la moral cínica, la filosofía de Diógenes nunca hubiera podido existir, ni tampoco hubiera habido refutación alguna de los valores en curso.

Contamos con otra prueba para abonar la idea de que Antístenes no sólo creía en los dioses —o, para más precisar, en un dios—, sino también que llegó a manifestar cierto grado de piedad. A ello se refiere un pasaje de Diógenes Laercio que ya he mencionado: «Decía que quienes desearan ser inmortales deberían vivir de acuerdo con la piedad y la justicia.»[126] Una segunda prueba merece nuestra atención. Si no es, en sentido estricto, una prueba de piedad, no deja de demostrar que Antístenes hizo mucho en favor de lo divino: «Cuando alguien le preguntaba qué debía enseñar a su hijo, Antístenes replicaba: "Si va a vivir con los dioses, filosofía; si va a vivir con los hombres, retórica."»[127] No debe sorprender demasiado el plural «dioses», pues Antístenes se sitúa en el marco cultural de la persona a la que está hablando. Resulta interesante, sin embargo, el hecho de que advertimos aquí otra oposición que añadir a las ya expuestas, con lo divino y la filosofía por un lado, en el ámbito de la unidad y la naturaleza, y con hombres y retórica por otro, en el ámbito de la multiplicidad y la convención. Sólo la filosofía permite al hombre sobrepasar el nivel humano y alcanzar el divino.

Podemos, entonces, concluir legítimamente que Antístenes creía en un dios. Quisiera manifestar asimismo que no podemos excluir la posibilidad de que mantuviera una actitud piadosa, por más que se tratara de una piedad distinta de la usual en su época.

125. Brancacci (*supra*, n. 119).
126. D. L. 6, 5 = V A 176 G.
127. Estobeo 2, 31, 76 = fr. V A 173 G.

El caso de Diógenes resulta mucho más complejo que el de Antístenes, porque la prueba, sopesada como un todo, se revela inconsistente. Diógenes a menudo se refiere a los dioses y habla de ellos, lo que daría pie a la hipótesis de que era creyente. Pero al mismo tiempo hace gala de una actitud agnóstica. Algunos han ahondado en el estudio de la antigüedad para tratar de presentarlo como ateo.

Catálogos antiguos de ateos. Si examinamos las listas de ateos que nos ha legado la antigüedad, comprobamos que Diógenes no figura en ellas.[128] El primer catálogo, que de acuerdo con Winiarczyk se remonta al neoacadémico Clitómaco, no parece —en la medida en que podemos reconstruirlo— que contenga el nombre de Diógenes. Aparecen personajes como Diágoras, Pródico, Teodoro, Evémero, Critias y Protágoras, pero no Diógenes. La única lista de ateos en la que se incluye es la contenida en las *Variae Historiae* de Eliano.[129] Pero resulta extremadamente improbable que este Diógenes sea el de Sínope, dado que su nombre se acompaña del gentilicio «el Frigio».[130] En otras palabras, las listas no nos dicen nada sobre el ateísmo de Diógenes.

Atribuciones dobles. Hay varios casos en que la misma anécdota se atribuye a Diógenes o a uno de los dos famosos ateos Diágoras y Teodoro. Es una señal de que se trataba de presentar a Diógenes como ateo. Un caso a propósito es la anécdota sobre las placas conmemorativas de Samotracia.[131] Diógenes Laercio la atribuye a Diógenes, pero añade: «Otros repiten esta historia adjudicándosela a Diágoras de Melos.» Es posible, por supuesto, que una historia que originalmente protagonizara Dióge-

128. Véase M. Winiarczyk, «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus* (1976), 32-46, donde se muestra que los catálogos de ateos dejados por el Ps. Plutarco, *Placita Philosophorum* 880d-e (= Aecio 1, 7, 1-2; Diels, *Dox. Gr.* 297-298); por Cicerón en su *De Natura Deorum* 1,117-118; y por Sexto en su *Adversus Mathematicos* 9, 50-58 tienen como origen común el catálogo del neoacadémico Clitómaco de Cartago, que vivió alrededor de 100 a.C.

129. Eliano, *Variae Historiae* 2, 31, p. 32, 1-2 Dilts.

130. ¿Se refería el autor a Diógenes de Sínope y tal vez confundió a los dos? Esta hipótesis es improbable, dado que en otros pasajes de las *Variae Historiae* (por ejemplo, 3, 14; 3, 29), Eliano menciona definitivamente a Diógenes de Sínope. Esta ciudad no está en Frigia, aunque el Ponto y Frigia no distaban mucho uno de otra.

131. D. L. 6, 59 = fr. V B 342 G.

nes haya sido aplicada a algún otro. Eso sucede con el relato recogido en la *Teosofía de Tubinga*, donde a Diógenes se le describe arrojando una estatuilla de Heracles a las llamas.[132] En este caso en particular es aceptable, a la luz de una referencia al puré de lentejas, que la anécdota fuese de origen cínico y que sólo más tarde se atribuyera a Diágoras.[133] Pero como a la misma conclusión se llega a propósito de Teodoro, se trata sin duda de un indicio de que alguien ha tratado de presentar a Diógenes como ateo. Leemos en Diógenes Laercio:[134] «Cuando Lisias el boticario le preguntó si creía en los dioses, Diógenes replicó: "¿Cómo podría no creer en ellos, cuando veo que tú eres enemigo de los dioses?" Otros atribuyen estas palabras a Teodoro.»[135] Por consiguiente, podemos preguntarnos qué interés había en que se considerase ateo a Diógenes, y qué motivo pudo haber para estas irregulares atribuciones. Algunos han visto aquí la intervención de cínicos hedonistizantes como Bión, alumno de Teodoro.[136] Es una explicación plausible. Personalmente, creo más probable que los enemigos de los cínicos, con la esperanza de desacreditarlos, pusieran en sus bocas las palabras de ateos notorios.[137]

132. *Teosofía de Tubinga* 70, p. 184, 13-17 Erbse (= Diágoras T 29 Winiarczyk).

133. Ésta era la postura de C. Buresch, *Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 1899, p. 119; pero fue impugnada por M. Winiarczyk, «Diagoras von Melos und Diogenes von Sinope», *Eos* 64, 1976, p. 179 y n. 12. El segundo de esos autores creía que el puré de lentejas no era un plato propio de los cínicos, sino sencillamente el alimento común de la población pobre. Añade que ninguna fuente antigua representa el plato como típicamente cínico. Sin embargo, varios relatos dan a entender que el puré de lentejas gozaba de gran favor entre nuestros filósofos. Así, leemos en Plutarco y en Ateneo (V H 41 G) esta observación de Crates: «No entremos en una discusión haciendo gala de nuestros guisos a costa del puré de lentejas.» Del mismo modo, un día Crates dio a Zenón un puchero de lentejas para que lo llevara, para gran contrariedad del segundo (V H 41 G). Pero el testimonio más concluyente se encuentra en Ateneo, *Deipnosophistae* 4, 156c-e. Cinulco describe aquí el *Banquete de los cínicos* de un tal Parmenisco. Éste cuenta cómo quería asistir a una comida dada por Cebes de Cízico. Cuando llegó se encontró a media docena de cínicos, con Carneyo de Megara a la cabeza. ¿Y qué se tomó en esa comida? Puré de lentejas y más puré de lentejas: «Apenas habíamos vaciado un plato de lentejas, ya volvía a estar lleno» (156e; véase 157b). Más adelante, el plato de lentejas parece haber estado asociado a Zenón: véase Ateneo 4, 158b, donde se habla de *Ζηνώνειος φακῆ*, así como una parte de la receta dada por el filósofo estoico para prepararlo. Pero parecería que esto abona la hipótesis de Buresch.

134. Diógenes Laercio 6, 42.

135. Sobre la confusión entre Diógenes y Teodoro, véase M. Winiarczyk, «Theodorus ὁ Ἄθεος und Diogenes von Sinope», *Eos* 69, 1981, pp. 37-42. Como en el caso de Diágoras, Winiarczyk cree que la anécdota se refería primero a Teodoro y que luego se atribuyó a Diógenes.

136. Ésta es, por ejemplo, la opinión de Gerhard (*supra*, n. 22), p. 81.

137. Ésta es también la opinión de Winiarczyk (*supra*, n. 133), pp. 182, 184.

Posturas contradictorias. Disponemos también de varios textos que puede considerarse que abonan la idea de un Diógenes ateo. Por ejemplo, leemos en *De natura deorum*,[138] de Cicerón: «La prosperidad y contento de los mercaderes refutan, como dijo Diógenes, todo el poder de los dioses.» O abundando en lo mismo:[139] «Diógenes el cínico solía decir que Harpalo, considerado en su tiempo un ladrón feliz, constituía una prueba contra los dioses, porque su vida fue muy larga y gozó de muy buena fortuna.» La verdad es que tales manifestaciones, en las que el autor extrae conclusiones de sentido común a partir de simples hechos, no pueden tomarse como profesiones de ateísmo. A este respecto en particular, da a sus contemporáneos una lección de sentido común antes que conducirlos al ateísmo. En cualquier caso, no hay rastro de ateísmo militante en Diógenes. Todo lo más, y en gran parte como resultado de estas anécdotas, cabría referirse a un ateísmo latente o implícito.

Aunque no hay un argumento inatacable en favor del ateísmo de Diógenes, ¿estamos en condiciones de concluir que era creyente? A primera vista, algunos de los textos parecen apuntar en esa dirección. En primer lugar está el famoso oráculo de Apolo, al que Diógenes, en su juventud, preguntó si podía invalidar la moneda, y que, enigmáticamente, le permitió acuñar moneda oficial por su cuenta y riesgo.[140] Ignoraré esto por dos razones: en la época en que acudió a consultar a Apolo, Diógenes aún vivía en Sínope y por tanto aún no era cínico. Cabe además la posibilidad de que el episodio del oráculo sea una fabulación posterior. Resulta más bien curioso que Sócrates,[141] Diógenes y Zenón[142] consultaran oráculos antes de tomar decisiones clave en sus vidas.

En segundo lugar, en varios de sus apotegmas Diógenes hace uso de los dioses como paradigma moral para ilustrar la idea de la autosuficiencia, puesto que la noción de divinidad implica la realización de dicha autosuficiencia y enfrenta al hombre con la reflexión de qué más podría realizar. Así, «dijo que la cualidad de los dioses es no necesitar nada, y que quienes más se les parecen precisan de muy poco».[143] Al expresar-

138. Cicerón, *De Natura Deorum* 3, 35, 88.

139. *Ibid.* 3, 34, 83. En su edición anotada de *De Natura Deorum* (*supra*, n. 114: 2, 1210). Pease cita varios pasajes de Teognis, Platón, Eurípides, Epicteto y Atenágoras, donde se expresa la misma idea.

140. Diógenes Laercio 6, 20-21 = V B 2 G.

141. *Ibid.* 2, 38.

142. *Ibid.* 7, 2.

143. D. L. 6, 105 (= fr. V A 135 G).

se de este modo, Diógenes recurre a una idea ampliamente aceptada que le permite propagar con más facilidad su mensaje. De hecho, esa idea ya había sido formulada por Sócrates:[144] «El que está muy cerca de los dioses necesita muy poco.» Según esta afirmación, los dioses sirven como una referencia directa a la cultura de su tiempo. El mismo caso se da en el siguiente silogismo propuesto por Diógenes:[145]

Todo pertenece a los dioses.
Los hombres sabios son los amigos de los dioses.
Los amigos comparten los bienes.
Por tanto, todo pertenece a los hombres sabios.

La referencia positiva a los dioses en este razonamiento no sugiere, en mi opinión, ningún tipo de creencia por parte de Diógenes. Un silogismo arranca de una premisa generalmente aceptada; en otras palabras, una que la audiencia pueda aceptar sin dificultad. Entonces, a través de la cadena del razonamiento, la audiencia es conducida a aceptar una conclusión determinada. ¿Qué se propone demostrar Diógenes? Desea mostrar que el sabio cínico lo posee todo para justificar su práctica de la mendicidad. Cuando el sabio pide, se limita a reclamar lo que se le debe, porque todo le pertenece por derecho. Para alcanzar la conclusión que desea, Diógenes parte de la sabiduría recibida. Las ideas a las que apela, a saber, que todo pertenece a los dioses, que los sabios son los amigos de los dioses y que los amigos comparten los bienes, eran más o menos proverbios, con un sabor vagamente pitagórico o platónico. Sin embargo, no podemos utilizar en absoluto esas frases como prueba de que Diógenes creía en los dioses.

Se conserva un relato del que algunos han extraído la conclusión —equivocada, a mi parecer— de que Diógenes sustentaba puntos de vista panteístas y una concepción positiva de la divinidad: «Un día vio a una mujer postrándose ante los dioses en una postura particularmente indecorosa. Con el propósito de apartarla de su superstición, según Zoilo de Perge, se le acercó y le dijo: "¿No temes, mujer, permanecer en tan indecente postura, si hay un dios detrás de ti, puesto que todo está lleno de su presencia?"»[146] En realidad, se trata más de una salida a costa de la

144. D. L. 2, 27; Jenofonte, *Mem.* 1, 6, 10.
145. D. L. 6, 37, 72.
146. D. L. 6, 37.

piadosa mujer, a la que Diógenes eligió aquel día como blanco, que de la afirmación de un panteísmo rigurosamente elaborado.

Nada, sin embargo, prueba que Diógenes fuera un ateo declarado, como tampoco que fuera piadoso. ¿Cómo puede definirse entonces su actitud? Era un agnóstico decidido, que de una vez por todas se había apartado del problema de la religión, y que triunfó en librarse de preguntas embarazosas con un despliegue de agilidad intelectual. ¿Es feliz el ladrón Harpalo? Eso es un testimonio contra los dioses. ¿Actúa el boticario Lisias como un enemigo de los dioses? Así pues, los dioses existen. Pero el pasaje más interesante se halla en Tertuliano:[147] «Cuando a Diógenes se le preguntó qué sucedía en el cielo, respondió: "Nunca estuve allí arriba."» Diógenes da muestras —y creo que ésa es su actitud fundamental— no tanto de ateísmo cuanto de agnosticismo a propósito de un terreno cuyos secretos ningún esfuerzo del entendimiento humano, ni experiencia humana alguna, pueden penetrar. Tertuliano prosigue: «Cuando se le preguntó si los dioses existían, repuso: "¿Existen los dioses? Yo no lo sé, pero sé que sería conveniente que existieran."»[148] Así el filósofo rechaza decididamente pronunciarse sobre la existencia de los dioses. Pero demuestra ser bien consciente del papel social que la religión puede desempeñar: el simple hecho de creer en los dioses infunde en el hombre un temor del que la sociedad es capaz de obtener un beneficio.

En definitiva, descubrimos que los dioses son insignificantes en el cinismo y que en la filosofía de Diógenes no hay lugar para las preocupaciones religiosas. A los ojos de Diógenes, la religión no sirve a propósito alguno, e incluso es un obstáculo para la finalidad cínica del desapego. El hombre por sí solo es capaz de crear su propia felicidad. Debería contar exclusivamente con su voluntad para seguir la naturaleza, el único poder que reconoce más fuerte que él mismo. Pero ¿acaso hemos de suponer que los cínicos veían un dios en la misma naturaleza? Un pasaje de Diógenes Laercio puede dar pie a esa interpretación:[149] «Diógenes constantemente proclamaba que la vida que los dioses habían dado al hombre era fácil, pero que él malograba esa facilidad con su búsqueda de pasteles de miel, perfumes y otros lujos de ese tipo.» Resulta obvio que los

147. *Ad Nationes* 2, 2. Véase Luciano, *Demonax* 43: «Cuando alguien le preguntaba: "En tu opinión, ¿a qué se parece el Hades?", respondía: "Espera y te enviaré una nota desde allá abajo."»

148. *An dei essent, nescio, nisi ut sint expedire.*

149. D. L. 6, 44.

dioses a los que aquí se hace referencia se han fundido en una sola cosa con la naturaleza. Pero no debemos perder el sentido de la perspectiva. El sabio cínico no debe reverenciar la naturaleza como lo haría con una divinidad. Simplemente la acepta y se adapta a ella, porque no puede hacer otra cosa, porque al final resulta fácil vivir de acuerdo con la naturaleza. El que rechaza todo cuanto podría comprometer su ideal de desapego, el que puede ser el dueño de su propia vida, reconoce la naturaleza y sus servidumbres como los únicos límites de su libertad. Pero una vez admitidas tales servidumbres, construye, con la sola ayuda de su *iskhys* o fuerza de voluntad, una felicidad a la que nada puede amenazar.[150]

Puede encontrarse una confirmación de esta interpretación en las ideas de Diógenes expresadas a propósito de su entierro. Circulan varias versiones sobre la supuesta última voluntad del filósofo.[151] Su limitado valor histórico tiene aquí poca importancia; lo que cuenta es el sentimiento que hay detrás. Diógenes pidió en diferentes ocasiones ser abandonado a la intemperie, sin tumba, para que los animales salvajes pudieran repartirse su cuerpo; o bien ser empujado dentro de un hoyo y cubierto con un puñado de polvo; o arrojado a un río para que pudiera resultar útil a sus hermanos (lo que podría significar los peces o, más indirectamente, sus semejantes a través de aquéllos). Diógenes demuestra que se preocupa muy poco de la muerte, que no cree en ninguna clase de vida ultraterrena y que acepta la muerte con absoluta sencillez, como un fenómeno natural y un fin normal de la vida. Desde luego, en semejante sistema de creencias los dioses tienen escaso papel.

Crates de Tebas (368/365-288/285 a.C.)

Leyendo lo que el emperador Juliano escribió de él en *Contra Heraclio el Cínico*,[152] es muy tentador proponer a Crates de Tebas, el discípu-

150. No debemos considerar a los cínicos personas agrias. Al contrario, eran unos apasionados de la felicidad. Diógenes sostenía que «hay una sola felicidad, que consiste en regocijarse verdaderamente y no estar nunca preocupado, cualesquiera sean el lugar o las circunstancias en que te encuentres» (Estobeo 4, 39, 20 = V B 301 G). Afirmaba que «la verdadera felicidad se halla cuando la mente y el alma se encuentran en continua tranquilidad y alegría» (*ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι*): Estobeo 4, 2, 39, 21 = V B 300 G. Esto coincide con Crates, quien veía en la vida un festival para reír y bromear (Plutarco, *De Tranquillitate Animi* 466e = V H 46 G). Diógenes consideraba que para el hombre todos los días son de fiesta (*ibid.* 477c = V B 464 G).

151. D. L. 6, 76-77.

152. Juliano, *Contra Heraclio el Cínico* 7, 9,213b = V H 84 G.

lo de Diógenes, como modelo de piedad. Juliano incluye once versos de una elegía escrita por Crates, y proclama que dan testimonio de la piedad y reverencia del filósofo hacia los dioses. He aquí la traducción de las dos primeras líneas:

Nobles hijas de Mnemosine y de Zeus Olímpico,
Musas de Pieria, ¡escuchad mi plegaria!

Y he aquí una de las dos últimas:

Me propiciaré a Hermes y a las puras Musas
no con lujosas ofrendas, sino con mi piadosa virtud.

Cuando examinamos esas líneas, desde luego parece perfectamente adecuado considerar a Crates un piadoso cínico. Las plegarias de demanda contenidas en los dos dísticos tienen un aire cínico, pues expresan el deseo de vivir frugalmente, lejos de las riquezas y cerca de la vida animal. Lo que debemos poner en claro, no obstante, es que esta elegía es la imitación de una plegaria debida a Solón;[153] de manera que Crates tomó prestado de Solón el piadoso marco de su oración. Los dos primeros versos citados, que se proponen probar la gran piedad del filósofo, reproducen palabra por palabra las dos primeras líneas de la plegaria de Solón. Lo único que cambia es el contenido de las plegarias en sí mismas: Solón aspira a la felicidad, la fama y la fortuna, pidiendo que le sean concedidas de acuerdo con las demandas de la justicia. ¿Cabría hablar de piedad en relación con Crates? El marco piadoso del poema está tan estrictamente basado en el de Solón que convendría mostrarse prudente al descubrir en estos versos una piedad para la que no contamos con otra prueba, y deberíamos procurar no confundir adaptación poética y verdadera piedad.[154] El hecho de que Juliano utilice estas líneas como prueba de la piedad de Crates no tendría por qué impresionarnos, dado que

153. Solón, fr. 13 en T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, 4.ª ed., Leipzig, 1882, 2, 41-46.
154. El poema de Crates suele considerarse una parodia. Sin embargo, U. Criscuolo, «Cratete di Tebe e la tradizione cinica», *Maia* 22, 1970, pp. 360-367, cree que a Crates le importa menos parodiar a Solón que mostrar que la felicidad fundada en la *αὐτάρκεια* es superior al ideal de felicidad social exaltado por Solón, y basada en una buena fama y en las riquezas, entre las cuales el gozo es algo equitativo. Aun teniendo en cuenta esa hipótesis, por lo demás plausible, no estamos obligados a atribuir una verdadera piedad a Crates.

Diógenes, que fue el maestro de Crates, se presenta en los escritos del emperador como una especie de santo investido de una misión divina.

Menipo de Gadara (primera mitad del siglo III a.C.)

Entre los escritos más notables de Menipo, discípulo de Crates, figuran *Cartas festivas escritas como por los dioses*, una *Necyia*[155] y probablemente *Sobre los sacrificios*. Nada ha sobrevivido de estas obras, pero contamos con *Menipo o la necromancia*, de Luciano, y un tratado del mismo autor titulado *Sobre los sacrificios*, que es trasunto, como ha demostrado Geffcken, de una obra anterior de Menipo sobre el mismo tema. Sería imposible, por supuesto, determinar hasta qué punto es original de Menipo y hasta dónde llega el trabajo del propio Luciano imitando al filósofo cínico. Aun así podemos discernir en Luciano una recreación paródica de Menipo que concuerda con lo que hemos encontrado en Diógenes. Por eso me parece útil esbozar a grandes rasgos varias de las obras de Luciano inspiradas por Menipo.[156]

En *Menipo o la necromancia*, Menipo desciende al Hades para consultar a Tiresias sobre la mejor manera de vivir. Tiresias le aconseja que deje de especular sobre lo que sucede en el cielo y de tratar de comprender las causas primera y final. En lugar de eso, le recomienda que se proponga como única preocupación *to paron*, la situación presente o lo que concierne de modo inmediato a su vida.

En su diálogo *Sobre los sacrificios*, Luciano pregunta si quienes ofrecen sacrificios son piadosos o, por el contrario, enemigos de los dioses. El sacrificio implica, según Luciano, que los dioses tienen necesidad de los hombres, que gozan con la adulación y que se enfadan si son menospreciados. Semejante concepción sólo puede ser impía. En este tratado hallamos, pues, una acerba crítica de los sacrificios, crítica que probablemente proviene del propio Menipo. También el antropomorfismo es objeto de crítica. Los piadosos cuentan con templos construidos y encargaron a Praxíteles, Policleto o Fidias labrar estatuas que se parecieran exactamente a los dioses. Pero el fiel que acude a los templos cree que se tratan de dioses de carne y hueso, no de marfil u oro.

155. Estos dos títulos se citan en D. L. 6, 101.

156. Para una exégesis detallada de *Menipo* y de *Icaromenipo* de Luciano, véase R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, cap. 1.

Zeus Refutatus manifiesta idéntica audacia de pensamiento. Cinisco, representante del punto de vista cínico, propone a Zeus preguntas que en sí mismas son impías, puesto que le interroga sobre si los dioses están sujetos a *Heimarmenē*, el Destino. Zeus asiente. En este punto, Cinisco observa que si los dioses están sujetos al Destino, si su poder es tan limitado, no merece la pena que los hombres les ofrezcan sacrificios. Zeus trata de salir del embrollo aduciendo que los dioses pueden al menos ser honrados por su condición de adivinos y por revelar el futuro. Pero Cinisco, que tiene respuesta para todo, replica que carece de utilidad saber el futuro sin tener el poder de cambiarlo. Al final del diálogo, Zeus se ve obligado a preguntarse: «Entonces, ¿somos dioses en vano, no somos providentes, no merecemos los sacrificios que se nos ofrecen?»[157]

También podemos dirigir una mirada a *Zeus Tragicus* y al *Icaromenipo*, donde se expresa el mismo tipo de ideas. Los dioses carecen de poder y temen no seguir recibiendo sacrificios, ofrendas y honores. Los filósofos que proclaman conocer la verdad sobre los dioses se contradicen entre sí. La sabiduría consiste en ocuparse de la propia vida y en no tratar de penetrar los secretos que hay más allá del hombre.

Menipo, el ejemplarmente *spoudaoigeloios* o escritor seriocómico, puede muy bien haber escrito este tipo de sátira, virulenta en su crítica de los dioses y de la religión tradicional.

Bión de Borístenes (335-245 a.C.)

Para situar a Bión en su contexto debemos recordar que, en la época de su llegada a Atenas, hacia 314 a.C., Diógenes y Aristóteles acababan de morir y que las escuelas de Zenón y Epicuro aún no existían, pues Zenón llegó a Atenas por la misma época que Bión, y Epicuro no se trasladó a esa ciudad hasta 307/306. La postura de Bión entre los cínicos es algo peculiar, pues frecuentaba a la vez la Academia, donde Crates el Académico fue su maestro; la escuela cínica, donde probablemente escuchó a Crates de Tebas; la escuela cirenaica, con Teodoro el Ateo; y, finalmente, el Peripatos con Teofrasto.[158]

Por lo que se refiere a los planteamientos religiosos de Bión, ¿debe-

157. Luciano, *Zeus Refutatus* 15.

158. Véase J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, 1976, pp. 56-78.

ríamos seguir a Decharme[159] y Drachmann,[160] quienes lo presentan como ateo; o a Kindstrand,[161] que rechaza categóricamente hablar de ateísmo refiriéndose a él?

Lo primero que se impone resaltar es que todas las críticas emitidas por los cínicos anteriores están presentes en Bión. También se pronuncia contra el antropomorfismo, las plegarias a los dioses, los amuletos, la adivinación, los misterios y la idea de un castigo después de la muerte. Todo sugiere que tenía una lengua afilada cuando se dedicó a atacar las concepciones tradicionales. Por ejemplo: «¿Cómo pueden los hombres pedir razonablemente a Zeus buenos hijos, cuando Zeus no consiguió tal cosa para sí mismo?»[162] Bión señala también lo absurdo de la idea de sacrilegio. En un momento determinado construye el siguiente silogismo: «Quienquiera que roba o destruye o incluso utiliza para sus propósitos lo que pertenece a los dioses, comete sacrilegio; todo pertenece a los dioses; por consiguiente robar cualquier cosa es siempre robárselo a los dioses, que son los dueños de todo; por lo tanto, robar cualquier cosa es siempre un sacrilegio.»[163] A continuación sostiene que «no hay tal sacrilegio, pues todo lo que se roba tan sólo se traslada de un lugar perteneciente a los dioses... a otro que asimismo les pertenece».[164] Su crítica del antropomorfismo fue continuada por su discípulo el estoico Aristón de Quíos, quien a su vez ridiculizó la idea de los dioses con forma humana.[165]

Ciertamente, Bión formuló alguna crítica acerba, pero ¿es eso una buena razón para hacer de él un ateo? Determinadas anécdotas han sido interpretadas erróneamente: por ejemplo, aquella en la que Bión afirma que la religión no debería discutirse en la calle.[166] Mientras Decharme

159. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, París, 1904, p. 175.

160. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, 1922, p. 109.

161. Kindstrand (*supra*, n. 158), p. 240.

162. F 29 Kindstrand.

163. F 33 Kindstrand.

164. *Ibid.*

165. Véase Cicerón, *De Natura Deorum* 1, 37 = Zenón, *SVF* 1,378: *cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est, qui neque formam dei intellegi posse censeat, neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino deus animans necne sit.*

166. «Cuando Crates preguntó a Estilpón si los dioses se regocijaban con las prosternaciones y las plegarias, se dice que respondió: "Idiota, no me preguntes sobre eso en medio de la calle; espera a que esté solo."» El mismo relato se cuenta de Bión, cuando le preguntaron si los dioses existían: «¿Quieres alejar de mí a la gente, execrable anciano?» (D. L. 2, 117 = F 25 Kindstrand.)

entendió que la actitud de Bión implica su negación de la existencia de los dioses, Kindstrand la interpretó,[167] correctamente en mi opinión, como que discutir sobre religión era algo demasiado importante para hacerlo en público. En este sentido, no cabe excluir la posibilidad de que las gentes no lograran entender lo que se proponía decir. Pero si aceptamos que Bión fue ateo, se debe, por encima de todo, a un poema compuesto por Diógenes Laercio al final del capítulo sobre Bión en el libro 4 de sus *Vidas*. El poema comienza así: «Se dice, por lo que nos consta, que según Bión los dioses definitivamente no existen.»[168] En los siguientes versos, Diógenes Laercio añade su propia autoridad al rumor que corría en Calcis (4, 54): cuando Bión estaba a punto de morir, tal como nos cuenta Diógenes, ofreció sacrificios a los dioses y llevó amuletos al cuello, aunque durante toda su vida había criticado tales prácticas.[169] ¿Debemos creer las profesiones de ateísmo que Diógenes Laercio le atribuye, y hemos de dar por bueno el relato que Diógenes nos transmite sobre su conversión? Bión había concitado muchas hostilidades en vida. Diógenes menciona en particular la mala voluntad que le tenían Perseo y Filónides. Más aún, el hecho mismo de que fuera alumno de Teodoro habría inducido a las gentes a considerarlo ateo. En definitiva, y siguiendo a Hense, Dudley y Kindstrand,[170] haríamos bien en pensarlo dos veces antes de dar crédito a los detalles que Diógenes Laercio nos ha hecho llegar en su poema.

Otra cuestión es si deberíamos considerar que sus ideas religiosas reflejan la influencia cínica más que la cirenaica, dado que fue discípulo de Teodoro. Kindstrand sostiene que en la religión cínica hallamos rastros de una actitud positiva, por más que contemos con un material escaso y tardío (Dión, Epicteto, Máximo de Tiro, Juliano).[171] A falta, en el caso de Bión, de estos elementos positivos, Kindstrand concluye que el filósofo, cuyos puntos de vista, por contraste, son negativos, debió haber recibido la influencia de Teodoro el Ateo. De hecho, los rasgos positivos en cuestión conciernen a la creencia monoteísta, pero ya hemos visto que ésta

167. Kindstrand (*supra*, n. 158), pp. 225-226.

168. D. L. 4, 55.

169. D. L. 4, 55-57.

170. O. Hense, *Teletis Reliquiae*, 2.ª ed., Tubinga, 1909, LVIII-LIX; D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A. D., Londres, 1937, pp. 64-65; Kindstrand (*supra*, n. 158), p. 16.

171. *Id.* (*supra*, n. 158), p. 240.

sólo se refiere a Antístenes y a la divina misión del filósofo, presente sólo en Epicteto y en Juliano. Sin ánimo de negar que la influencia de esta relación con Teodoro el Ateo pudiera haber llevado a Bión a endurecer sus actitudes, creo que son perfectamente cínicas, en la línea clara del pensamiento de Diógenes.

Sólo una de sus ideas no puede atribuirse a la primera generación del pensamiento cínico. Surge cuando Bión se expresa acerca de la idea de *Tychē*, Fortuna. En el fragmento 16 Kindstrand, conservado en la diatriba de Teles *Sobre la autosuficiencia*, Bión compara a Fortuna con un poeta. Éste distribuye papeles a los actores y los buenos actores saben actuar bien en sus papeles. De modo similar, Fortuna distribuye papeles a los hombres, y los buenos saben cómo aceptar los papeles que se les han adjudicado: uno es un rey y otro, un mendigo; uno manda y al otro le mandan. Consecuentemente, Bión aconseja a cada hombre aceptar el papel que se le ha asignado. Esta actitud es notablemente distinta de la sustentada por los cínicos anteriores, que criticaban a Fortuna y se reían de sus ataques. Pero este es el único aspecto, creo, que no concuerda con Diógenes.

Así Bión podría haber hallado perfectamente en el cinismo el contenido de sus críticas, por más que las expresara en su particular estilo. Más allá de esto, es probable que Teodoro lo apoyara en sus opiniones, aunque el testimonio del poema de Diógenes Laercio no basta por sí solo para clasificarlo como un ateo declarado, según nos induciría a creer una tradición hostil, hallada en forma velada en Diógenes Laercio.

Conclusión

De las interpretaciones mencionadas al comienzo de mi estudio, retendría la idea de *Aufklärung* (Ilustración) formulada por Zeller, matizándola con la idea de agnosticismo. Discreparía de Rahn, que se pronunciaba por la piedad de los cínicos invocando un Diógenes que no era el Diógenes de la historia, sino más bien una creación de Epicteto o de Juliano. Rechazaría el calificativo de «incolora» aplicado por Gomperz pensando, principalmente, en Antístenes, para designar la divinidad tal como la concebían los cínicos. Si este monoteísmo nos parece incoloro, se debe a que todo cuanto conservamos se reduce a los dos fragmentos de *Physikos*. En cuanto al panteísmo que Guthrie atri-

buye a Antístenes, por una parte faltan pruebas en apoyo de la idea, y por otro lado Brancacci ha dirigido acertadamente la atención al hecho de que ni Antístenes ni su época hicieron de esta noción un tema habitual de indagación. Y lo mismo cabría decir del deísmo propuesto por Bernays.

Trabajando con las observaciones anteriores, podemos llegar a las siguientes conclusiones. Antístenes no era cínico en sus planteamientos religiosos, pero al oponer naturaleza a costumbre indudablemente influyó sobre Diógenes y sus sucesores, en particular en cuanto a la crítica de la tradición. Finalmente, Antístenes es el único filósofo que hemos considerado al que puede atribuirse piedad, al menos de carácter filosófico.

En lo que se refiere a Diógenes, sin duda sería una equivocación adjudicarle un ateísmo que muy probablemente fue invención de sus enemigos. El problema no consiste en que los dioses existan o no, y por consiguiente la cuestión no le interesa. Manifiesta un franco agnosticismo al respecto. Por otro lado, está apasionadamente interesado en ser feliz, mientras que la idea en sí de la religión y los dioses, tal como la percibían sus contemporáneos, contradice su ideal de felicidad humana fundada en la libertad, el desapego y la autosuficiencia. Por eso apartaba dicha idea de sus pensamientos. Diógenes quiere ser dueño de su propio destino. Los únicos límites a su libertad que reconoce —porque no puede hacer otra cosa— son las servidumbres impuestas por la naturaleza. Pero de ningún modo reverencia a ésta como si fuera un dios. Simplemente, tiene la sagacidad de no luchar contra ella en vano.

Por lo que respecta a los cínicos posteriores, como Crates, Menipo o Bión, parecen haber permanecido fieles al espíritu de Diógenes. En el cinismo de época imperial, Enomao de Gadara, con su virulenta crítica de los oráculos, no hace otra cosa, con todo su talento y convicción, que seguir los pasos de Diógenes.[172]

Deliberadamente me he abstenido aquí de tratar de las diversas formas de idealización de Diógenes, puesto que interfieren el verdadero pensamiento del filósofo. En Epicteto, nuestro filósofo se ha convertido en un servidor de Zeus, enviado a la tierra para servir de ejemplo al hombre,[173] mientras que Juliano lo representa como *theosebēs*, un hom-

172. Sobre *Los charlatanes desenmascarados*, de Enomao, véase Hammerstaedt (*supra*, n. 70).

173. *Diss.* 3, 24, 64-73; 4, 8, 30; véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 7), pp. 2773-2776.

bre piadoso tanto en palabras como en hechos, actuando siempre al servicio de los dioses.[174] Estos autores convierten a Diógenes en un hombre piadoso, con una misión de los dioses, y le atribuyen un discurso sobre lo divino que ciertamente no se originó con Diógenes.

174. En *Or.* 7, Juliano explica que Diógenes estaba convencido de que los dioses cuidaban de él y que no lo habían enviado a Corinto por azar. En efecto, esta ciudad tenía mucha más necesidad que Atenas de un censor. Por ello, aun después de su liberación por Jeníades —cuando, en otras palabras, no estaba en absoluto obligado a quedarse—, prefirió permanecer en Corinto (*Or.* 7, 212d). Juliano también se detiene a justificar que Diógenes nunca hubiera sido iniciado. Explica que un candidato para la iniciación debía estar inscrito en la lista de ciudadanos atenienses. Diógenes, sin embargo, se consideraba ciudadano del mundo y, en consecuencia, por respeto a los dioses, no deseaba transgredir la ley (*Or.* 7, 238). De manera similar, Juliano admite que a Diógenes se le pueda recriminar por no haberse acercado a santuarios, estatuas o altares. Pero argumenta que Diógenes servía a los dioses con su alma, dando lo más precioso que tenía (*Or.* 9, 199b). De la misma manera idealiza a Crates, que sólo adoraba a los dioses mediante la santidad de su moral (*Or.* 7, 213).

INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO: LA RETÓRICA DE DIÓGENES Y LA *INVENCIÓN* DEL CINISMO

R. Bracht Branham

El cinismo es la única forma de aproximarse a la honradez al alcance de las almas corrientes. El hombre superior debe aguzar el oído a todo cinismo, tosco o refinado, y congratularse siempre de que un bufón impúdico o un sátiro científico hable en su presencia.

NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* 2, 26

¿Cómo, te pregunto, puede ser compatible tu admiración por Diógenes y por Dédalo? ¿Cuál de estos dos te parece un hombre sabio: el que inventó la sierra, o el que, al ver a un muchacho beber agua en el hueco de su mano, se apresuró a sacar la copa que llevaba en su zurrón y a romperla, recriminándose a sí mismo con estas palabras: «Qué necio era acarreando todo el tiempo un equipaje superfluo», y se acurrucó en su tonel y se durmió?

SÉNECA, *Epístolas a Lucilio* 90, 14

Los cínicos atacaban y ridiculizaban la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, la literatura, el amor, la amistad, las buenas maneras, la lealtad a los padres e incluso el atletismo; todo lo que tendía a embellecer y enriquecer la vida humana, conferir a ésta significado y hacerla digna de ser vivida. La brutal amoralidad expresada por la palabra «cinismo» refleja la impresión que produjeron en sus contemporáneos.

F. SAYRE, *Los cínicos griegos*

Quisiera agradecer a Marie-Odile Goulet-Cazé su estímulo para la redacción de este artículo destinado a su Colloque International: «Le Cynisme ancien et ses prolongements» (París, 1991). También le agradezco a ella, así como a Tony Long, Jim Porter y Dan Selden sus lecturas y comentarios. Fue publicado en una redacción anterior en *Arethusa* 27, 3, otoño de 1994, pp. 329-359.

cínico *n.* 1. Persona que cree que todas las personas están movidas por el egoísmo. 2. Cínico. Miembro de una secta de antiguos filósofos griegos que creían que el único bien era la virtud y que el único medio para alcanzar ésta era el control de uno mismo.— cínico adj. 1. Relativo al cinismo. 2. Cínico. Perteneciente a los cínicos o a sus creencias. [Latín *cynicus*, filósofo cínico, del griego *kynikos*, de *kuon*, *kyn-*, perro.]

American Heritage Dictionary

En su influyente estudio sobre los antiguos cínicos, *A History of Cynicism*, D. R. Dudley hace preceder su exposición de una lista de las que, según sus conclusiones, son las tres principales características del movimiento cínico en la antigüedad:[1]

1. La vida errante.
2. El asalto a todos los valores establecidos.
3. Un cuerpo de géneros literarios.

Dudley admite que estas tres características son «separables», pero parecen reducibles a dos categorías más básicas: la expresión de una ideología y su práctica. Sin embargo, dada la pragmática naturaleza del cinismo como ideología,[2] teoría y práctica o discurso y experiencia parecen resistir la separación aún más tenazmente de lo usual. ¿Dónde termina pues la teoría de Diógenes y dónde empieza la vida? Es verdad que la figura de Diógenes y el cuerpo de géneros inventados por los cínicos desbordan el movimiento que los generó. Pero esto sólo sugiere que la dimensión retórica o literaria puede haber sido más fundamental para el cinismo que para las demás escuelas filosóficas que no dejaron un legado semejante. De hecho, ningún otro movimiento filosófico de la antigüedad ha tenido consecuencias de tanto alcance en la literatura o ha extendido su influencia tan lejos en el ámbito del discurso escrito. Pero ¿qué características del cinismo como ideología o *modus vivendi* lo con-

1. D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A. D., Londres, 1937, pp. XI-XII.

2. Utilizo «ideología» en sentido neutro, tal como la definió R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, 1976: «De hecho, históricamente, este sentido de ideología como el conjunto de ideas que surgen de un conjunto de intereses materiales ha sido al menos tan ampliamente usado como el sentido de ideología como ilusión» (129). Véase T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Londres, 1991; L. Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy*, trad. B. Brewster, Nueva York, 1971.

virtieron en seguida en el movimiento filosófico con más inventiva literaria, y en el único que ha atraído a un número significativo de seguidores entre la mayoría iletrada?[3] Como una aproximación a mi tema principal —la *invención* del cinismo—, quisiera esbozar las dimensiones retóricas y literarias del primitivo cinismo. A fin de apoyar mis postulados sobre los orígenes retóricos del cinismo, especificaré aquellas características que hallamos en la actuación de Diógenes y que dan forma a una retórica única, diferente a toda otra desarrollada en la antigüedad.[4]

Cuando pensamos en el cinismo, probablemente no lo asociamos de manera inmediata con la teoría ni con la práctica de la retórica. Después de todo, ¿no era la de los cínicos la más tosca y menos cultivada de las escuelas filosóficas, suponiendo que sus miembros fueran considerados una escuela? Piénsese en Antístenes: «*Aretē* [excelencia] es una cuestión de actos [*erga*], no de discursos [*logoi*] o de aprendizaje [*mathēmata*]» (Diógenes Laercio 6, 11). O en Crates: «No rehuyáis la práctica del cinismo; antes bien, evitad los discursos, pues el camino más largo hacia la felicidad pasa por ellos, mientras que el recorrido más corto pasa por la práctica diaria de la acción» (*Epístola* 21).[5] ¿Y no enseñaban los cínicos oralmente y no mediante tratados o disertaciones formales que pudieran dar más juego a la práctica de la retórica y de las artes literarias? En general, su hincapié en la práctica sobre la teoría y en la acción sobre las palabras parece ajena a la retórica. Pero conviene recordar que en una cultura oral las «grandes palabras» no menos que las «grandes acciones» se consideraban una forma de

3. Dudley (*supra*, n. 1): «En los primeros años del siglo II d.C., los cínicos eran numerosos en Roma, y aún más en Alejandría... Oímos hablar de los cínicos en todas partes en las provincias orientales. Eran numerosos en Asia y Siria, Atenas y Corinto, y resultaban familiares en el Epiro y en Tracia. Incluso en las más remotas partes del Ponto y de Mesia los habitantes conocían que un hombre con atuendo de mendigo podía ser un "filósofo"» (143). Es imposible, por supuesto, documentar la extensión del movimiento cínico en una época determinada o qué parte de él era literaria. Pero Lucilio (*Antología griega* 11, 154) y Luciano (por ejemplo, *Fug.* 13, *Vict. Auct.* 11) se refieren a pobres analfabetos que adoptaban el modo de vida cínico: «*C'est là, croyons-nous, un trait sociologique typique du cynisme impérial: celui-ci recrute de façon importante dans les milieux sociaux les plus mal lotis.*» (M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale» *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, p. 2736.)

4. Desde luego que todo artefacto oral exhibirá su propia retórica, y todo texto puede ser analizado retóricamente. A lo largo de este estudio atribuyo el término «retórica» a la actuación de Diógenes en un sentido específicamente aristotélico, tanto por sus temas (por ejemplo, *parrhēsia*) como por sus métodos. Para un análisis de ambos, véase «La retórica de Diógenes», más adelante. Sobre la actitud de Diógenes respecto a la retórica, véase n. 22.

5. Citado por F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948, p. 7.

acción,[6] y el cinismo permaneció como la tradición filosófica antigua más orientada hacia lo oral.[7] Sin embargo, si retrocedemos al siglo IV a.C., hallamos que los legendarios fundadores del movimiento se asociaban invariablemente con una amplia variedad de actividades literarias y que a menudo mantenían estrechos vínculos con el estudio formal de la retórica.[8] Si tomamos como ejemplos las figuras que Luciano (siglo II d.C.) considera canónicas —Antístenes, Diógenes, Crates y Menipo—, advertimos que cada una de ellas corresponde a una gran personalidad literaria, con la posible excepción del propio Diógenes.[9] Antístenes, por supuesto, no es técnicamente un cínico,[10] sino que se lo apropió la tradición y, por tanto, es significativo aquí como parte de la descripción que ésta hizo de sí misma. (Ni Diógenes Laercio ni Luciano dudan en agruparlo con Diógenes y compañía.) Pero no deja de ser interesante que se lo considere estudiante de Gorgias[11] —al

6. W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, 1987, cap. 3; R. P. Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca, 1989.

7. No se trata, ni mucho menos, de negar la oralidad de Sócrates o de los académicos postplatónicos que rechazaban la escritura. Sobre Diógenes y la escritura, véase nn. 8 y 9.

8. La paradójica situación de Diógenes como autor es el tema de una *chreia*: «Cuando Heguesías le pidió prestado uno de sus escritos [*suggrammata*], Diógenes dijo: "Eres estúpido, Heguesías. Tú no preferirías unos higos pintados a otros reales [*alēthinas*], pero descuidas la disciplina real [*askēsis hē alēthinē*] en tu avidez por una versión escrita"» (*gegrammenē*: D. L. 6, 48). Esta *chreia* podría interpretarse de dos maneras: 1) como la tradición de la *chreia* (originalmente oral), que se autoafirma frente a otros relatos escritos por o acerca de Diógenes; o bien 2) como Diógenes adoptando una postura casi socrática en favor de la práctica real *(askēsis)* sobre la «palabra escrita». Sobre las «obras» de Diógenes, véase n. 9. Acerca del carácter esencialmente oral de la retórica antigua, véase Ong (*supra*, n. 6), p. 109.

9. En la antigüedad, a Diógenes se le atribuyó la autoría de numerosos libros. Diógenes Laercio le atribuye diálogos, tragedias, *chreiai* y epístolas, pero también recoge que Sátiro, el biógrafo peripatético (siglo II a.C.), y Sosícrates, un historiador y biógrafo (siglo II a.C.), niegan que dejara escrito alguno (D. L. 6, 80). Por otra parte, varios autores posteriores se refieren a sus obras por el título, incluida una *República*. Para una cuidadosa valoración de las pruebas en favor de la actividad literaria de Diógenes, véase M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, pp. 85-90; G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1990, 4,461-484; K. Döring, «"Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt": Unterhaltsame Formen Literarischer Wissensvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, ed. W. Kullmann y J. Althof, Tubinga, 1993, pp. 337-352. Si Diógenes escribió libros, con toda probabilidad fueron parodias y sátiras dirigidas contra los más influyentes poetas y filósofos; no obras filosóficas como las de Platón, Aristóteles o los estoicos. Compárese, por ejemplo, la interpretación de Diógenes sobre Prometeo y Edipo en Dión Crisóstomo, *Or.* 6,5-29; 10, 29-30.

10. Véase Giannantoni (*supra*, n. 9), pp. 223-233.

11. Cito esta afirmación como parte de la autodescripción tradicional. No es posible cronológicamente.

igual que de Sócrates— y que entre sus muchos escritos se le atribuyan obras de temas tan «retóricos» como «estilo y expresión», «dialéctica», «erística», «oratoria forense» y «sofistas», así como numerosos trabajos sobre cuestiones literarias tomadas del mito, como el enfrentamiento entre Áyax y Odiseo por las armas de Aquiles.[12] Tal variedad de intereses no es en absoluto atípica en los primeros cínicos. Ni tampoco queda limitada a unas pocas figuras principales. Un autor menor como Zoilo de Anfípolis, también activo en el siglo IV, fue conocido en la antigüedad como un «retórico y satírico cínico» (*kuōn rhētorikos kai psogeros*: Eliano, *VH* 11, 10). Se hizo famoso por sus incisivos ataques a Isócrates, Platón y Homero, y fue apodado «Homeromastix». Aristóteles lo tomó lo bastante en serio como para escribir una réplica a su obra sobre Homero. Dionisio de Halicarnaso (*Pomp.* 1) se refiere favorablemente a su crítica de Platón. Además de las obras de elogio y condena, Zoilo escribió un tratado técnico sobre figuras retóricas, en el que ofreció una de las primeras definiciones formales del término *skhēma* como «fingir una cosa y significar otra» (véase Quintiliano 9, 1, 14). Zoilo estudió con el rétor ateniense Polícrates, otro alumno de Gorgias, que escribió encomios de Busiris y Clitemnestra, así como una acusación de Sócrates. Zoilo fue profesor de Anaxímenes de Lampsaco, autor de historias y a quien puede deberse *Rhetorica ad Alexandrum* (véase Quint. 3, 4, 9). Onesicrito de Astipalea[13] es, aparte de Crates, el único cínico más o menos contemporáneo de Diógenes una parte de cuya obra sobrevive. Resulta evidente que escribió un relato sobre Alejandro tomando como modelo la *Ciropedia* de Jenofonte, en el que consideraba a los gimnosofistas («sabios desnudos») de la India ¡semejantes al prototipo de los cínicos!

Aun excluyendo a figuras características o menores como Antístenes o Zoilo,[14] hallamos una notable variedad de actividades literarias atribuidas a los primeros cínicos. Ciertamente, ninguna otra «escuela» filosófica cultivó tan diversas y originales formas en su producción literaria. Mientras que la mayoría de los escritos filosóficos se limitaban a un

12. Del cual sobreviven los discursos de ambos héroes. Sobre este importante fragmento, véase M.-O. Goulet-Cazé, «L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène», en *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, Série Antiquité 131, París, 1992, pp. 5-36.

13. Véase T. S. Brown, *Onesicritus*, Berkeley y Los Ángeles, 1949.

14. No pretendo exagerar la importancia de Zoilo, quien después de todo ni siquiera está incluido por Giannantoni en su colección de cínicos. Mi punto de vista es que si se lo examina, incluso un cínico tan marginal como Zoilo resulta haber tenido significación en la cultura literaria de su tiempo y se le sigue recordando muchos siglos después.

número relativamente reducido de formas familiares, como diálogos, simposios, epístolas, memorias, disertaciones y tratados, los cínicos tomaron nuevas direcciones tanto para transformar el material mítico tradicional en burlas y parodias, como para renovar formas asimismo tradicionales como el proverbio (o *gnōmē*), al que confirieron una impronta cínica que se mantendría como una característica permanente del género aforístico. Pero no se detuvieron ahí, sino que también desarrollaron formas nuevas o marginales en prosa y en verso, así como la peculiar mezcla cínica de una y otro que hallamos en Menipo (y en Luciano). Así, resulta que cínicos como Crates y Menipo transforman géneros inferiores o extraliterarios como el testamento o el diario en producciones literarias plenas, con motivos satíricos, o recurren a una forma consagrada como la epístola y le confieren un tratamiento nuevo, por ejemplo dirigiéndola a un dios. La diatriba, con frecuencia asociada a Bión de Borístenes,[15] constituye otro buen ejemplo de una forma que ciertamente era extraliteraria u oral en el período clásico, y que los cínicos impusieron como parte característica de su propio repertorio literario. Precisamente esta expansión del ámbito literario mediante la transformación de formas de discurso orales, cotidianas y utilitarias, hace significativo el impacto cínico en la cultura literaria. No se trata sólo de introducir nuevos estilos o temas cínicos, ni de adaptar formas socráticas a nuevos propósitos, sino más bien de abrir horizontes de actividad literaria, y de utilizar esas nuevas formas como un medio para criticar los géneros convencionales de escritura y pensamiento, consagrados por las maneras de hacer más clásicas y enraizados en la vieja cultura oral. Sencillamente, el mapa de la literatura griega ya no fue el mismo después de los cínicos. Ni tampoco sus innovaciones se redujeron a la prosa: los cínicos escribieron en yámbicos, elegíacos y hexámetros, y Cercidas inventó un nuevo metro, el meliambo, para un poema político desde una perspectiva cínica. A otros metros se les asignó un nuevo uso, como los yámbicos del *Diario* de Crates, una forma que hubiera podido esperarse redactada en prosa.

Por supuesto que, excepto el poema de Cercidas, casi todas estas obras (y muchas otras que no he mencionado) se han perdido o sobreviven sólo en fragmentos mínimos. De otro modo su importancia sería

15. Véase J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976.

evidente por sí misma.[16] Como resultado de ello, el cuadro más completo que tenemos de la retórica de un cínico primitivo es el conservado en las tradiciones anecdóticas (o *chreia*) sobre Diógenes.[17] Su valor histórico es muy difícil de determinar,[18] pero nos proporciona un inapreciable retrato de Diógenes como cínico y un panorama de las tradiciones doxográficas referidas a él. Diógenes ha sobrevivido, ante todo, a través de esas tradiciones anecdóticas, y, gracias a ellas, ha entrado en la literatura europea mediante las obras de Luciano y de autores posteriores. Tal como aquí se le representa, es ya una «figura profundamente novelada», como observa Bajtín, lo cual no sólo significa que sea una figura de relato, como el personaje de una novela, con su barril, su manto doblado, su cuenco roto, su zurrón y sus lentejas: todos esos accesorios que se convirtieron en atributos que definen al cínico, confiriendo a su imagen algunos detalles circunstanciales de la vida diaria. Porque Bajtín viene a decir algo mucho más fundamental: que Diógenes es, según él, una figura «dialógica» —«un héroe de la improvisación, no de la tradición»—, alguien que rechaza «encarnarse en las categorías sociohistóricas existentes» y que toma la «iniciativa ideológica y lingüística para cambiar la naturaleza de su propia imagen». Al escoger el rechazo de las categorías socialmente creadas, en virtud de las cuales sus contemporáneos organizaban sus vidas, Diógenes hizo de sí mismo «un objeto de experimenta-

16. Sobre las consecuencias literarias del cinismo, véase H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes un der Begriff des Zynismus*, Munich, 1979; Goulet-Cazé (*supra*, n. 3), pp. 2724-2727; R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, esp. cap. 1; M. M. Bajtín, *The Dialogic Imagination*, trad. C. Emerson y M. Holquist, Austin, 1983, cap. 2; *id.*, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. C. Emerson, Minneapolis, 1987, cap. 4.

17. La práctica de coleccionar anécdotas sobre filósofos puede remontarse hasta Metrocles, un «maestro» de Menipo, si no hasta Teofrasto. Dicha práctica no se limitó a los cínicos, pero éstos sobresalieron en ella y les sirvió admirablemente para propagar su filosofía en una cultura en la que continuaba predominando el elemento oral. Las anécdotas se prestan al proceso de repetición y elaboración característico de una tradición oral. Se difunden y se recuerdan como si fueran chistes. En la época de Diógenes Laercio, el transmitir anécdotas *(chreiai)* en forma escrita había sido durante mucho tiempo un elemento básico del aprendizaje de la retórica. Sobre la tradición de la *chreia*, véase *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1, *The Progymnasmata*, ed. F. Hock y E. N. O'Neil, Atlanta, 1986; J.F. Kindstrand, «Diogenes Laertius and the "Chreia" Tradition», *Elenchos* 71-72, 1986, pp. 214-243; Branham (*supra*, n. 16), pp. 234-235, n. 72.

18. Véase J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7, 1986, pp. 296-382. Véase K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Supl. Philologus, 18, 2, Leipzig, 1926.

ción y representación».[19] La discrepancia que dimana de este rechazo de la norma social es la fuente del característico estilo cínico de humor que hace de Diógenes una figura cómica por sí, en continuo conflicto —a menudo físico— con el mundo social que le rodea.

El Diógenes de la tradición es, desde luego, perfectamente consciente de su situación como contrario a las normas. Una vez trataba de entrar en un teatro cuando el público lo estaba abandonando. Le preguntaron por qué lo hacía, y Diógenes respondió con toda naturalidad: «Es lo que yo practico [*epitēdeuō*] durante toda mi vida» (D. L. 6, 64). Este momento de autodramatización cómica es típico de la manera en que se muestra a Diógenes en la tradición de la *chreia*, como yendo a contrapelo en una forma de proceder consciente y deliberadamente retórica.[20] Ahora desearía considerar las peculiares estrategias que lo llevaron a transitar este inverosímil sendero, y a partir de ahí sugerir hasta qué punto están inextricablemente vinculadas la retórica de Diógenes y el *bios* (género de vida) cínico.

La retórica de Diógenes

Es imposible leer la colección de más de 150 dichos que pretenden reflejar las palabras reales de Diógenes en *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, de Diógenes Laercio (siglo III d.C.), sin sorprenderse de la sutileza retórica del cínico. Diógenes Laercio señala que el poder de persuasión *(peithō)* de Diógenes era tal, que nadie podía prevalecer sobre él en los debates (D. L. 6, 74-75).[21] De este grupo principal de anécdotas

19. Bajtín, *Dialogical Imagination* 37-38. Si Bajtín está en lo cierto, como espero que mi análisis mostrará, de ello se desprende la inviabilidad de la tesis de S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, Chicago, 1980. Aun reconociendo autoconsciencia en la configuración de la identidad «extendida entre la elite en el mundo clásico», Greenblatt persiste en su defensa de la vieja idea, que se remonta al menos a J. Burckhardt, de que esa autoconsciencia «no empezó a estar plenamente articulada hasta el inicio de la edad moderna». Esa postura sirve para justificar la ignorancia de los testimonios de la antigüedad, que brindan una extraordinaria aproximación a una sociedad obsesionada por los vínculos con su propio pasado cultural.

20. Véase Sayre (*supra*, n. 5) citando a D. L. 6, 64: «Estos actos pueden haber sido el exhibicionismo de un egoísta, o bien intentos de atraer la atención y de darle la oportunidad de pedir aportaciones (58).»

21. Diógenes Laercio, por supuesto, hace observaciones similares sobre muchos de sus temas biográficos.

que citan literalmente las palabras de Diógenes, al menos una de cada seis depende para surtir efecto de algún tipo de equívoco o juego de palabras, incluyendo algunas de las más famosas (por ejemplo, D. L. 6, 24, 32, 33, 35, 45-47, 49-52, 54-56, 61, 62, 66, 68). Otras muchas dependen de citas o de parodias de poetas. Las *chreiai* restantes que se limitan a parafrasear a Diógenes o describen una acción significativa (más que citarlo) no tienen menos carácter retórico. La antigua teoría retórica reconocía que las *chreiai* podían apoyarse tanto en acciones significativas como en palabras. El retrato que surge de la colección de Diógenes Laercio, confusa y repetitiva, corresponde a alguien cuya filosofía se desarrolló en un continuo proceso de improvisación *ad hoc*, incluyendo los que cabe considerar sus más fundamentales principios. En resumen, la tradición de la *chreia* sugiere que la invención más brillante de Diógenes no fue una serie de doctrinas, por no hablar ya de un método, sino él mismo, una concreta aunque maleable demostración de un *modus dicendi*, una manera de adaptarse verbalmente a las circunstancias (por lo general hostiles). Este proceso de invención, esta retórica aplicada, constituye el discurso cínico: un proceso en el cual las estrategias de supervivencia y las estrategias retóricas convergen y se traban repetidamente.[22]

Por supuesto que el cinismo difiere de todos los demás movimientos filosóficos antiguos —excepto del pirronismo, al que precede—, precisamente en su rechazo de la alta teoría. Se basa en unos pocos y sencillos principios o axiomas antes que en un cuerpo sistemático de argumentación abstracta, que los cínicos desdeñaban por irrelevante a efectos prácticos cuando no simplemente absurdo. La visión cínica queda clarificada en una serie de confrontaciones imaginarias entre Platón y Diógenes. Resulta significativo que el primero aparezca con mucha mayor frecuencia que otros filósofos en las anécdotas a propósito de Diógenes. La tradición lo designa, metafísico y plutócrata paradigmático, como una especie de antítesis del cínico. En este papel, es un instrumento útil para definir la posición cínica por contraste y yuxtaposición. Una vez, después de que el padre de la metafísica expusiera su teoría de las formas recurriendo a conceptos como «idea de mesa» e «idea de copa», Diógenes replicó: «Platón, yo veo una mesa y una copa, pero tu

22. Esto no impide a Diógenes ser sumamente crítico con la retórica ajena y con los retóricos en general, más aún que Platón. Véase D. L. 6, 47: «A los retóricos y a todos los que hablan para obtener fama [Diógenes] solía llamarlos "tres veces humanos" [*trisanthrōpous*], o sea "tres veces desdichados" [*trisathlious*]».

"idea de mesa" y tu "idea de copa" no las veo de ninguna manera» (*oudamōs*, D. L. 6, 53). Este relato recuerda la ocasión en que Platón desplegó su pregonado método de reunión y división para definir al hombre como un «bípedo implume», y Diógenes presentó un pollo desplumado como contraejemplo, diciendo: «¡He aquí el hombre de Platón!» (D. L. 6, 40). Siempre desaconseja las exposiciones de Platón *(diatribē)* como una pérdida de tiempo (*katatribē*, D. L. 6, 24) o ridiculiza al filósofo por adular al tirano Dionisio (D. L. 6, 58), por su aristocrática generosidad (enviándole una jarra llena de higos cuando sólo pidió unos pocos) y por la vanidad de sus valiosas posesiones (D. L. 6, 26). Un tema esencial emerge de este grupo de anécdotas: la desconfianza cínica hacia el argumento abstracto es meramente la otra cara de su creencia en que la prueba de la verdad es menos cuestión de agudeza lógica que de la capacidad del filósofo para practicar persuasivamente lo que enseña. Platón recibe la condena por ambos lados.[23]

Si el paradigma de Platón es la filosofía como *theōria* y el filósofo como espectador del tiempo y de la eternidad, capaz de colocarse singularmente por encima del tiempo y del azar, Diógenes es justo lo opuesto: el filósofo de lo contingente, de la vida en el barril, de la adaptación a lo que depara la existencia, de la «vida al mínimo», como dice Dudley. Desde este punto de vista, la filosofía no es una escapatoria de las contingencias que conforman las condiciones materiales de la existencia, sino un diálogo con ellas. Ahí radica el núcleo del modo en que Diógenes practicaba la filosofía (a lo que volveremos de inmediato). A diferencia de los metafísicos de su tiempo, de los que Platón era el ejemplo señero, Diógenes se contentaba con derivar su pensamiento directamente de su práctica social —o, en su caso, antisocial— sin fundamentarla en un te-

23. La famosa conversación con Alejandro es la contrapartida política de la confrontación con Platón. Moraleja: Diógenes no necesita nada *(autarkeia)* y desea decir la verdad *(parrhēsia)* incluso al «gran rey». Así, cuando Alejandro le dice: «Pídeme lo que quieras», Diógenes replica: «Apártate, no me quites la luz» (D. L. 6, 38). En otra ocasión, se supone que Alejandro dijo: «De no haber sido Alejandro, me hubiera gustado ser Diógenes» (D. L. 6, 32; véase 6, 60). Según la leyenda, Diógenes murió en Corinto el mismo día que Alejandro en Babilonia (D. L. 6, 79). Otros gobernantes se mostraron menos magnánimos: Pérdicas, el sucesor de Alejandro, amenazó con dar muerte a Diógenes si no acudía a él. Diógenes respondió: «No es una gran hazaña; un escarabajo o una tarántula podría hacer lo mismo» (D. L. 6, 44). No consta la contestación de Pérdicas. Sobre Diógenes y los autócratas, véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 16), pp. 87-109; Giannantoni (*supra*, n. 9), pp. 2, 237-250. Sobre Diógenes y Platón, *ibid.* pp. 251-256.

rreno metafísico remotamente alejado de la experiencia. Esta falta de interés por fundamentar es otra semejanza significativa entre la práctica de Diógenes y la de los retóricos.

Diógenes se hubiera mostrado de acuerdo con William James: «Lo verdadero es lo bueno de acuerdo con aquello en lo que se cree»,[24] si interpretamos estas palabras como «la verdad es lo que funciona». Esta pragmática frase, que implica que el raciocinio sólo es efectivo en un contexto muy específico, y que ante todo resulta válido, lo mismo que una acción, por sus efectos, es a todas luces retórico por lo que supone. Retóricos como Isócrates también evitaron la teoría por ser algo alejado de las exigencias de la experiencia moral. Hicieron tan poco uso de la astronomía y la geometría[25] como Diógenes. El lugar del cinismo en la historia de la filosofía ha sido siempre marginal por la negativa de Diógenes a tomar en serio los debates teóricos que causaban furor en las academias de su tiempo, como demuestra su repetida mofa de Platón. Para Hegel «no hay nada de particular que decir de los cínicos, pues tienen poquísima filosofía, y la que tuvieron no la estructuraron en un sistema científico».[26] Su atractivo ha parecido con frecuencia tan retórico (o literario) como filosófico o «científico». Pero esto puede ser una manera de describir la fuente de la autoridad y la flexibilidad distintivas del cinismo más que una deficiencia metodológica.

Si un retórico actúa explorando «los medios de persuasión disponibles en una situación concreta, [probándolos] y cuando empiezan a servirle [adoptándolos]»,[27] como dice un retórico contemporáneo parafraseando a Aristóteles, entonces la obra de Diógenes puede analizarse de forma útil bajo el epígrafe de «improvisación» o «invención» retóri-

24. Citado por R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1989, p. 97. Rorty insiste en que James «simplemente trataba de desprestigiar la epistemología» —una tarea muy apropiada para los cínicos—, «no de ofrecer una "teoría de la verdad"».

25. El interés de Isócrates por la moral y la moralidad impregna su obra (por ejemplo, *A Nicocles, Nicocles o los chipriotas, Evágoras*). Los encomios (o sátiras) efectivos requieren que el autor adopte una actitud moral que la audiencia considerará obligada.

26. *Lectures on the History of Philosophy*, trad. E. S. Haldane y F. H. Simson, vol. 1, Londres, 1983, p. 479. Hegel continúa: «Sus principios fueron sistematizados por los estoicos.» Para un conciso panorama de la erudición moderna sobre los cínicos, véase M. Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, 1991, pp. 1-28.

27. S. Fish, «Rhetoric», en *Critical Terms for Literary Study*, ed. F. Lentricchia y T. McLaughlin, Chicago, 1990, p. 208. Véase Aristóteles, *Retórica* 1355b26.

ca.[28] Por ejemplo, cuando su exilio lo llevó a Atenas, Diógenes había tratado originalmente de acondicionar una casa para vivir en ella, como hubiera hecho cualquiera. Sólo cuando la casa no llega a materializarse improvisa la idea de vivir en un *pithos* (tonel), como un perro (D. L. 6, 23). Al idear esta práctica respuesta a una contingencia concreta, Diógenes da un gran paso para convertirse en la clase de persona que puede adaptarse a casi todo, incluso a formas de vida consideradas por debajo de la dignidad de su especie. Visto retrospectivamente, ése fue uno de los actos fundacionales del cinismo; la expresión, a través de la acción, de una actitud respecto a la cultura convencional *(nomos)* que se convertiría en fundamental con la evolución del pensamiento y de la vida de Diógenes. Así, la ideología del cinismo se origina como la serie de estrategias retóricas que Diógenes inventó para dar un sentido persuasivo a aquel «vivir al mínimo», tan contrario no sólo a las tradicionales nociones aristocráticas de una vida deseable, sino también a los modelos existentes de vida filosófica. La práctica del «cinismo» —del vivir «perruno»—[29] llegó a significar vivir según las circunstancias habían enseñado a Diógenes: en el exilio tanto literal como metafóricamente. Por eso Diógenes se ofende cuando se le achaca haber sido exiliado de Sínope (por invalidar la moneda de la ciudad con un punzón): «¡Pero así es como me convertí en un filósofo, necio miserable!» (*kakodaimon*, D. L. 6, 49»).[30]

28. La invención *(heurēsis)* es la primera de las cinco tareas principales *(erga)* del retórico (seguida por *taxis, lexis, mnēmē* y *hypokrisis*). Abarca los modos generales de persuasión (*koinai pisteis*: ejemplos y entimemas) y cuestiones de estatus o definición *(staseis)*. Es importante recordar que Aristóteles incluye paralelismos inventados (por ejemplo, *logoi* y *parabolai*) bajo el epígrafe «ejemplo». La máxima *(gnōmē)*, otro capítulo de la invención, Aristóteles la considera el equivalente de la premisa o conclusión de un entimema: *Retórica* 1397a7-1400b34.

29. Sobre el significado de «cínico», véase Niehues-Pröbsting *supra*, n. 16), pp. 15-28.

30. La tradición antigua sostiene que Diógenes se vio obligado a exiliarse porque a su padre, Hicesias, «se le concedió la acuñación de la moneda del estado y la invalidaba» (D. L. 6, 20). Otra versión (recogida en el mismo párrafo por Diógenes Laercio) asegura que el padre de Diógenes «le confió la moneda y él la invalidaba, como consecuencia de lo cual el padre fue encarcelado y murió, mientras que el hijo huyó» (D. L. 6, 21). Probablemente estos relatos están basados en hechos. De acuerdo con C. T. Seltman (*International Numismatic Congress* [1938], resumido por Dudley [*supra*, n. 1], p. 54, n. 3; véase también H. Bannert, «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1 [1979], pp. 49-63), hay monedas de Sínope invalidadas que datan de 350-340 a.C. Otras monedas acuñadas después de 362 a.C. llevan el nombre del funcionario encargado: *Hikesio*. Queda sin aclarar si fue Diógenes o su padre quien decidió invalidar las piezas estropeándolas con un punzón ancho, y cuál fue el motivo exacto. Siguiendo a Seltman,

Resulta tentador ver a Diógenes transformando en un acto de consciente desafío la exclusión que sufrió involuntariamente cuando se vio forzado a exiliarse. Circunstancias azarosas, particularmente desafortunadas, son la fuente del pragmatismo cínico. Así, cuando se le preguntó qué bien había obtenido de la filosofía, Diógenes pudo responder: «Si no otra cosa, estar preparado [*pareskeuasthai*] para cualquier azar [*tychē*]» (D. L. 6, 63). *Tychē* —la accidental e imprevisible cualidad de la experiencia— es la madre de la invención cínica *(pareskeuasthai)*, una palabra que puede resultar apropiada para contextos específicamente retóricos (véase Isócrates 4, 13; Jenofonte, *Mem.* 4, 2, 6). De ahí que Diógenes se compare a sí mismo con un personaje de tragedia:

Sin ciudad, sin casa, sin patria,
un mendigo, un hombre errante con pan para un solo día.

Al citar este fragmento no identificado (D. L. 6, 38), no se está mostrando melodramático, sino que dramatiza cómicamente la premisa de sus habituales intervenciones, identificándose, de manera irónica, con un héroe de la tradición.

La radical incertidumbre conduce sin duda al tipo de pensamiento pragmático e improvisado que estoy atribuyendo a Diógenes. Pero afirmo

---

Dudley argumenta que Diógenes y su padre trataban de defender el crédito de Sínope poniendo fuera de la circulación moneda falsa. El problema consiste en que no todas las monedas así invalidadas eran falsas: un reducido porcentaje eran de curso legal en Sínope. Sea como fuere, este incidente aportó a los cínicos una de sus metáforas más expresivas: «invalidar la moneda en curso» *(paracharattein to nomisma)* se convirtió en una referencia al propósito cínico de retirar de la circulación la moneda devaluada del pensamiento convencional. La narración también se relaciona, en otros contextos, con la defensa que hace Diógenes del hurto cínico y con su crítica de las normas que regulan el intercambio en otros contextos: «Cosas muy valiosas —decía— se venden como desprovistas de valor y viceversa» (D. L. 6, 35).

El episodio, relacionado con el anterior, en que Diógenes recibió un dictamen del oráculo de Delfos induciéndole a «invalidar la moneda» (D. L. 6, 20-21), es un añadido fantasioso al núcleo histórico del exilio de Diógenes. Está claramente modelado sobre el dictamen oracular que el Sócrates de Platón afirma, en la *Apología*, haber recibido en Delfos y, como sugiere Niehues-Pröbsting, muy bien podemos hallarnos ante una parodia de dicho dictamen. La idea de una consulta de Diógenes al oráculo para descubrir su misión filosófica es por supuesto absurda, y claramente incompatible con sus pronunciamientos sobre la religión tradicional. Esta historia probablemente se originó en un contexto literario. Para un tratamiento más extenso de ambas versiones, véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 16), pp. 43-63 y 77-81.

que esas cualidades no están implícitas en la práctica. Antes bien, a Diógenes se le representa como plenamente consciente del carácter improvisado y del todo provisional de su «filosofía». Al menos una *chreia* muy importante parece sugerir hasta qué punto es así. A alguien que le recriminaba diciéndole: «Aunque no sabes nada te dedicas a la filosofía [o a "filosofar": *ouden eidōs philosopheis*]», Diógenes le respondió sonriendo: «El mero hecho de que aparente sabiduría [*prospoioumai sophian*] ya es practicar la filosofía [*philosophein*]» (D. L. 6, 64).[31] Aquí Diógenes parece afirmar que la vida filosófica es una especie de obra, un acto (*prospoioumai*),[32] y anticipa así la idea de que el filósofo es un actor adaptable,[33] como Aristón de Quíos y otros proclamarían más tarde.

En la medida en que Diógenes trata de desarrollar una *sophia*, se entrega a la actividad tradicionalmente denominada «filosofía». Pero la idea subyacente de que la autoridad de un filósofo (o sabio) es el resultado de su éxito en adoptar (o poner en práctica) lo que enseña, antecede a la filosofía propiamente dicha, y es una de las razones por las que Sócrates y Diógenes tienen su peculiar sitio en el panteón de los filósofos. Esta idea subyace en el único método observable de Diógenes, el cual consiste en un proceso continuo de «adaptación» o «improvisación» a medida que las circunstancias le enfrentan a una serie de problemas diversos. Según varíen la pregunta, el interlocutor y el contexto específico, varían también las respuestas de Diógenes. Semejante modelo no produce un cuerpo coherente de doctrinas, como gustaban de señalar sus contemporáneos. Así, cuando le preguntan si los hombres sabios comían pasteles, replicó animadamente: «Sí, de todas clases [*panta*], como cualquiera» (D. L. 6, 56). Cuando le echan en cara que bebe en una taberna, responde: «¡Claro, y voy a la barbería a que me afeiten!» (*en koureiōi keiromai*, D. L. 6, 66). Cuando le reprochan que coma en el ágora, replica intencionadamente: «¡Es que tengo hambre estando en el ágora!» (D. L. 6, 58). Así era el «as-

31. Sayre (*supra*, n. 5) puntualiza: «Esto parece implicar que se admite la pretensión cínica de que poseer la sabiduría no se basa en el aprendizaje. Los cínicos fundamentaban su sabiduría superior en la crítica y la denuncia de los demás hombres» (19).

32. Véase la traducción de L. Paquet, *Les cyniques grecs: Fragments et témoignages*, Ottawa, 1948, p. 77: «*Jouer au sage, c'est aussi de la philosophie!*» Véase también D. L. 6, 49: «Cuando a Diógenes le preguntaron por qué pedía limosna a una estatua, respondió: "Para acostumbrarme al rechazo."»

33. La teatralidad no es exclusiva de Diógenes; por el contrario, es otro vínculo entre el cínico y los llamados «sofistas» y «retóricos»; por ejemplo, Hippias en los Juegos Olímpicos, Protágoras en el diálogo platónico de este título, etc.

cetismo» de Diógenes. Los especialistas, por supuesto, han tratado de determinar si en el Diógenes de la tradición pesan más las tendencias ascéticas o las hedonistas.[34] Pero este proyecto parte del supuesto gratuito de la unidad y coherencia del pensamiento de Diógenes, cuando si alguien se resistió a los sistemas —tanto de pensamiento como de control social— fue él. Además, la tradición doxográfica en general, y la basada en *chreiai* en particular, se interesa tanto en el *ēthos* (carácter) como en la *dianoia* (pensamiento), y resulta fútil privilegiar un aspecto de esa tradición sobre otro. Las contradicciones que Diógenes personifica lo han convertido en objeto de fascinación. Ejerce una autoridad que va mucho más allá de la de alguien que aboga por el ascetismo o el hedonismo, y en cualquier caso no podemos recurrir a criterio alguno para separar al verdadero Diógenes del falso, pues cualquier criterio al que nos atengamos implicará una interpretación de las tradiciones disponibles. En lugar de especular sobre qué tradiciones relativas a Diógenes serían las más completas, veraces o sistemáticas, aproximarnos al personaje como la construcción retórica de una tradición de más de quinientos años nos permite explorar qué nos muestra en realidad, incluidas las contradicciones.[35]

Además del pragmatismo y la improvisación, se da una tercera característica en la obra de Diógenes que, desde mi punto de vista, es la más fundamental: su humor. ¿Por qué razón? La mayor parte de la filosofía no es particularmente aguda, para decirlo en términos suaves. La risa de Demócrito es legendaria, pero dejó pocos rastros tras ella. Sería un error historicista responder a esta pregunta con la referencia a la personalidad de Diógenes, pues el humor incisivo y en ocasiones ofensivo fue característico de todo el *eidos* del discurso cínico, de acuerdo con Demetrio (*De Eloc.* 259),[36] y persiste en líneas generales hasta Luciano e incluso Dión Crisóstomo. La respuesta guarda menos relación con la personalidad que 1) con la posición cultural y social de los cínicos en la sociedad antigua, en particular con su actitud respecto a la convención social en lo relativo a la vida privada y al cuerpo; y 2) con el estilo de filosofía retórica o heurística que practica Diógenes, y que consiste en someter las reglas y cos-

34. Para bibliografía y tratamiento del tema, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 9), pp. 77-84: «*Nous voulons simplement souligner que déjà chez Diogène hédonisme et rigorisme pouvaient se côtoyer*» (84).

35. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 16): «Die Diogenes-Gestalt ist... immer schon in Rezeption übergegangen» (13).

36. Sobre Demetrio acerca del *kynikos tropos* («estilo cínico»), véase Branham (*supra*, n. 16), p. 234, n. 73.

tumbres establecidas por la sociedad a la prueba de su puesta en práctica y a las contingencias de la existencia material. Al convertirse en el centro de estos debates, a menudo Diógenes viola directamente unas reglas tan familiares que raras veces se articulan, y mucho menos se cumplen. La violación de las incontables reglas tanto tácitas como explícitas que gobiernan nuestra conducta, empezando por nuestro uso del lenguaje, es básica para cualquier forma de humor. Como ha argumentado Mary Douglas, la forma de un chiste «raras veces consiste en su mera expresión» y sólo puede ser entendido con referencia «a la situación social total».[37] La innovación de los cínicos consiste en explotar polémicamente este hecho como una manera de definirse, pero no en oposición a esta o aquella regla o a este o aquel grupo, sino a la autoridad de la sociedad para dictar pensamiento y conducta. Mary Douglas y Bajtín nos han enseñado que el significado de los chistes en una sociedad tradicional radica en su resistencia al control social del conocimiento. La consigna cínica —«invalidar la moneda en curso» *(paracharattein to nomisma)*—[38] implica chanza, parodia y sátira no simplemente como una herramienta retórica útil, sino indispensable, constitutiva de la ideología cínica como tal.[39] El humor es el punzón del discurso cínico. La obra de Douglas y Bajtín nos suministra el marco interpretativo central en el que la retórica de los cínicos puede analizarse de la manera más útil.

Para proponer tan sólo dos ejemplos, consideremos la razón y el ritual en las *chreiai* sobre Diógenes. Resulta significativo que a pesar de que se le atribuye la composición de obras escritas, no se le atribuyen extensos argumentos de ningún tipo, ni siquiera de una extensión parecida a los argumentos atribuidos a los presocráticos. Esto nos debe llevar a la conclusión de que Diógenes no empleaba extensas argumentaciones. Hay dos silogismos formales que le atribuye Diógenes Laercio, pero ambos son paródicos.[40] Uno se ofrece ostensiblemente para justificar el robo

37. M. Douglas, «The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception», *Man* 3, 3, 1968, p. 363. Reimpreso como «Jokes» en *Implicit Meanings*, Londres, 1975, pp. 90-114. Para una crítica interesante de su teoría, véase M. Mulkay, *On Humour*, Londres, 1988.

38. Véase n. 30 (sobre el exilio de Diógenes).

39. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 16): «Im Kynismus des Diogenes ist das Lachen ein unentbehrlicher Bestandteil» (86).

40. W.D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1949, p. 32: «La definición aristotélica de silogismo es muy general; se trata de "un argumento en el que habiéndose aceptado ciertas cosas, ciertas otras se desprenden necesariamente de la verdad de aquéllas, sin precisar de término externo alguno".» (*An. Pr.* 1, 23.)

cínico; el otro, para justificar la transgresión en materia de comida (D. L. 6, 37, 68), violaciones ambas de las normas sociales comunes. El primero reza así:

Todas las cosas pertenecen a los dioses.
Los sabios son amigos de los dioses.
Los amigos comparten las cosas.
Todas las cosas pertenecen a los sabios.

El empleo de la forma silogística permite a Diógenes invocar la autoridad de la razón y parodiar sus procedimientos en un solo gesto. Desde luego que una parodia no pertenece al mismo tipo (o género) que su modelo. Una parodia de un silogismo ya no es un silogismo, como la parodia de una tragedia no es una tragedia. No creo que Diógenes ofrezca tales silogismos como argumentos serios, sino como ejemplos paródicos de la clase de razonamiento que otros filósofos toman en serio, y de los que él se mofa constantemente. En cualquier caso, dichos argumentos no son apropiados para cambiar el modo de pensar de quien no esté ya inclinado a aceptar sus conclusiones. Ése no puede ser su propósito. El punto de la parodia radica más bien en el acusado contraste entre los mecanismos formales de la razón y las paradójicas conclusiones cínicas a las que sirven. En el proceso, los instrumentos de la razón se vuelven contra ellos mismos en una burla del método silogístico. El objeto del chiste es su propia forma.

El segundo silogismo no es menos jocoso. En concreto, se basa en un juego de palabras a propósito de *atopon*. La primera vez se emplea este término en sentido figurado, para significar «absurdo»; la segunda se usa en sentido literal, «fuera de lugar»:

Si desayunar no es «absurdo» [atopon],
no está «fuera de lugar» [atopon] en el ágora.
Desayunar no es «absurdo» [atopon].
No está «fuera de lugar» [atopon] en el ágora.

Éste es uno de los tipos de falacia catalogados por Aristóteles en sus *Refutaciones sofísticas*. En ambas instancias, los chistes —una parodia y un juego de palabras— se adornan con las ropas de la argumentación formal. Las conclusiones cínicas se afirman, mientras la racionalidad de

los filósofos se caricaturiza como un instrumento cortante de lógica y como un juego de prestidigitación verbal.[41]

En su clásico estudio sobre bromas y chistes, «The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception», Mary Douglas desarrolla el argumento de que «el peculiar carácter expresivo del chiste contrasta con el ritual como tal».[42] Pues si consideramos el chiste «un símbolo de experiencia social, física o mental», ya estamos tratándolo como una especie de rito. Pero ¿de qué especie? Como símbolo espontáneo, prosigue la autora, un chiste «expresa algo que está pasando, pero eso es todo». Contrasta con el rito o el ritual establecido, «el cual expresa lo que debería pasar», y así, a diferencia del chiste espontáneo, «no es moralmente neutral». Douglas explica con detalle la oposición entre chiste y ritual como sigue:[43]

> Un chiste tiene en común con un rito que ambos relacionan conceptos diferenciados. Pero la clase de relación del modelo A con el B en un rito es tal que A y B se apoyan entre ellos en un sistema unificado. El rito impone orden y armonía, mientras que el chiste desorganiza. De lo físico a lo personal, lo social, lo cósmico, los grandes rituales crean unidad en la experiencia. Respaldan la jerarquía y el orden. Al hacerlo, afirman el valor del modelo simbólico del universo. Cada nivel de modelo viene validado y enriquecido por asociación con el resto. Pero los chistes surten el efecto contrario. Relacionan campos diferenciados, pero esa relación destruye la jerarquía y el orden. No afirman los valores dominantes, sino que los denigran y devalúan. Esencialmente, un chiste es un anti rito... El mensaje de un rito típico es que los modelos ordenados de la vida social son ineludibles. El mensaje de un chiste es que son eludibles... pues un chiste implica que todo es posible.

Si este argumento es correcto, en una sociedad tradicional organizada por el mito y el ritual, el chiste tiende a colocarse en oposición a las formulaciones capitales de la razón o la ideología social. Los métodos de

41. Es cierto que un dicho atribuido a Diógenes parece defender la razón: «Acostumbraba repetir que para estar preparado para la vida, uno debe tener razón [*logos*] o una soga» (*brokhos:* D. L. 6, 24). Quisiera señalar que esto también es una broma, y que *logos* no necesita significar en Diógenes más que «opiniones» o «creencias» (véase LSJ s.v. III, 2, 4, 5; VI, 3, b). No hay ejemplos en las *chreiai* que autoricen a citar *verbatim* a Diógenes utilizando *logos* en un sentido filosófico de «razón» o «recta razón». De todos modos, véase D. L. 6, 38.

42. Douglas (*supra*, n. 37 [1968]), pp. 368-369.

43. *Ibid.* pp. 369-370, 373.

los filósofos profesionales brindarían un ejemplo de dicha razón, y el ritual sería otro aún más importante. Si el razonamiento filosófico formal es el modo de pensamiento más regido por la convención, el ritual es el modo de actividad más regido por la convención. En la medida en que Diógenes es un desinhibido oponente del *nomos* —a diferencia de Antístenes, por ejemplo, no se refiere nunca siquiera a un *nomos* de la *aretē*—, esperaríamos de él que se mostrase contrario al ritual *per se* (puesto que actualiza y refuerza el *nomos*), y no debe decepcionarnos. Cada referencia individual a la actividad ritual —sacrificio, plegaria o ritos de purificación— en las *chreiai* es burlesca (véase 6, 37, 42, 47, 59-62, 73). Hay varias anécdotas que sugieren que Diógenes no creía en los dioses de la tradición, pero resulta difícil entender cómo hubiera podido creer en ellos. Acude a la mente su irónica respuesta a alguien impresionado por la cantidad de exvotos en Samotracia: «¡Debería haber muchos más si los que no se salvaron hubieran hecho ofrendas!» (D. L. 6, 59). La oposición entre las burlas cínicas y la religión tradicional prosigue hasta Demonax (siglo II d.C.), quien es procesado en Atenas por no unirse a los misterios, pero que se niega a tomar en serio los cargos.[44] Donde el ritual es socialmente consolidador y conservador, el cínico parresiasta se muestra antirritualista y rupturista. Que Diógenes defienda el robo en los templos y niegue validez a tabúes alimentarios y sexuales tan fundamentales como los relativos al canibalismo y el incesto, es coherente con su actitud antirritualista.[45] El contraste con un filósofo como Sócrates es sorprendente y significativo. El rechazo cínico de modelos de conducta heredados deja lugar para sus propias improvisaciones; pero ¿de dónde derivan su autoridad si, como también argumenta Douglas, el chiste «proporciona tan sólo la oportunidad de percatarse de que un modelo aceptado no es necesario... [sino que] resulta frívolo por cuanto no da lugar a una alternativa real, y sólo a un alborozado sentimiento de liberación de la forma en general»?[46]

La respuesta que suele darse a estas preguntas sería «la naturaleza». Es típico que se diga, por ejemplo, que el cínico persigue la libertad o la felicidad «siguiendo la naturaleza» mediante una vida dedicada a la «dis-

44. Véase Branham (*supra*, n. 16), pp. 57-63.

45. Véase D. L. 6, 73; Dión Crisóstomo, *Or.* 10, 30. Hay una diferencia, por supuesto, entre cuestionar la validez de un tabú y defender la actividad objeto de ese tabú. Diógenes ha sido mal interpretado con frecuencia por considerarlo comprometido con esa defensa.

46. Douglas (*supra*, n. 37 [1968]), p. 365.

ciplina» *(askēsis)* y la «autosuficiencia» *(autarkeia)*.[47] Este planteamiento es muy común, pero si examinamos las *chreiai* en Diógenes Laercio que pretenden citar literalmente a Diógenes, en ninguna parte muestra él interés alguno por la naturaleza como concepto filosófico o como *Lebenswelt*.[48] Por lo que se refiere a la «autosuficiencia» *(autarkeia)*, el mendigar para vivir —muy bien representado en las *chreiai*—[49] puede tener muchas ventajas, pero la autonomía no parece contarse entre ellas. Si Diógenes es nuestro modelo, «vida acorde con la naturaleza» significa vivir en una gran ciudad y mendigar para subsistir. Dado que éste es el caso, el valor cínico esencial podría no ser ni la «autosuficiencia» *(autarkeia)* —pues nadie es más dependiente que un mendigo— ni la naturaleza como principio racionalmente formulable, equivalente a razón, como sucede con el estoicismo, sino la libertad, en particular la libertad de palabra *(parrhēsia)*. La libertad requiere mendigar —el rechazo del trabajo,[50] de una vida considerada productiva por la sociedad— a fin de

47. Véase, por ejemplo, la voz «Cynics», *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Nueva York, 1972, 1, 284-285; «Diogenes», *OCD*² (348). Compárese con Sayre (*supra*, n. 5): «Los cínicos aceptaban el principio de ajustarse a la naturaleza, y su amoralidad era incidental con respecto a aquélla, pero "ajustarse a la naturaleza" no era la idea dominante del cinismo y no describe a éste de manera adecuada.» (5).

48. Las afirmaciones de Diógenes (D. L. 6, 63, 72) de que es un *kosmopolitēs* (ciudadano del cosmos) y de que «el único buen gobierno [*orthē politeia*] es el propio del *kosmos*» no encajan en mi argumento a menos que sean, ante todo, un rechazo a los gobiernos existentes. Puesto que el *kosmos* no tiene ciudadanos, considero el neologismo de Diógenes, *kosmopolitēs*, como un decidido rechazo de la ciudadanía real —lo que le había conducido al exilio— y una afirmación de las lealtades más amplias y apolíticas a las que se debe un cínico, las cuales no están sujetas a los mismos riesgos o presiones. Véase la colaboración de Moles, p. 142.

49. Diógenes fue un mendigo agresivo y se aprovechaba de cada oportunidad en que pedía limosna para practicar la *parrhēsia*: «A un tacaño que tardaba en responder le dijo Diógenes: "Te pido para comer, no para gastos de funeral"» (D. L. 6, 56). «Cuando necesitaba dinero no les decía a sus amigos que le dieran algo, sino que le *devolvieran* algo» (D. L. 6, 46). «Cuando le pidió limosna a un hombre malhumorado que le dijo: "Sí, si puedes convencerme", Diógenes le replicó: "Si pudiera convencerte, te convencería para que te ahorcaras"» (D. L. 6, 59). Su manera habitual de pedir era: «Si ya le has dado a alguien, dame a mí también; y si no, empieza conmigo» (D. L. 6, 49). «Una vez [fue visto] pidiendo limosna a una estatua. Cuando se le preguntó por qué lo hacía, respondió: "Estoy practicando [*melētō*] para acostumbrarme al rechazo"» (D. L. 6, 49; *supra*, n. 32). «Cuando fue preguntado por qué le llamaban perro, Diógenes respondió: "Meneo el rabo a quienes dan, ladro a los que no dan y muerdo a los bribones [*ponērous*]"» (D. L. 6, 60). Sobre Diógenes como mendigo, véase Giannantoni (*supra*, n. 9), 2, 328-333.

50. Véase Diógenes: «En lugar de tareas inútiles, los hombres deberían escoger lo que la naturaleza recomienda, y entonces podrían haber vivido felices» (D. L. 6, 71). Véase D. L. 6, 29: «[Diógenes] elogiaba a los que iban a casarse y desistían; a los que iban a viajar y desistí-

evitar sujetarse a las reglas y la autoridad de la sociedad.[51] *Autarkeia* (autosuficiencia) es un *desideratum*, pero la libertad es imperativa.[52] Por consiguiente, cuando Heracles aparece en el relato de Diógenes Laercio, se atribuye a Diógenes haber dicho que sus vidas tenían «el mismo carácter», pero no por la capacidad de resistencia de Heracles (*askēsis* o *autarkeia*), sino porque ambos «consideraban que nada era más importante que la libertad» (*mēden eleutherias prokinōn*, D. L. 6, 71). Si la felicidad es una actividad, el ejercicio de la libertad sería felicidad para un cínico y, por tanto, no necesitaría más justificación.[53] El ejercicio de esta libertad de palabras, *parrhēsia*,[54] es, como Diógenes señala con toda cla-

---

tían; a los que iban a entrar en política y desistían; a los que iban a fundar una familia y desistían; y a los que iban a vivir en la corte y desistían.» Como Bartleby el Notario, Diógenes «prefería abstenerse».

51. Sayre (*supra*, n. 5): «Trabajar bajo el control de un jefe era incompatible con la concepción cínica de libertad» (11). Sayre deriva también la «ociosidad» cínica de la «apatía» asimismo cínica. Cita al estoico Crisipo: «¿Qué razón hay para que el hombre sabio se provea de su sustento? Si es por ganarse la vida, la vida misma es, después de todo, una cuestión que suscita indiferencia. Si es por placer, también el placer es una cuestión que suscita indiferencia. Pero si es por virtud, ésta es en sí misma motivo suficiente para procurar la felicidad. Los medios de subsistencia son también lúdicos» (D. L. 7, 189). La libertad cínica rechaza el matrimonio lo mismo que el trabajo: «Todo aquel que confía en nosotros permanece célibe; quienes no confían en nosotros, criarán hijos. Y si la raza humana dejara de existir, sería tan de lamentar como si desaparecieran las moscas y las avispas» (Ps. Diógenes, *Epístola* 47; citada por Sayre 9).

52. Se da una paradoja o contradicción que no deseo ignorar, cuando se aboga a la vez por la libertad y por la mendicidad; pero dado que esta última, a diferencia del trabajo, no es objeto de rechazo en ninguna parte (véase *supra*, nn. 49, 51), se consideró menos enemiga de la libertad cínica que el trabajo. Tal como la practicaba Diógenes, la mendicidad se convierte en una forma de autoafirmación y de sátira social, pese a que resulta obvia la posición dependiente del mendigo (véase n. 49).

53. Sayre (*supra*, n. 5): «El objeto del cinismo era la felicidad. Era una forma de eudemonismo, y resulta interesante como experimento humano con esa finalidad a la vista... Los cínicos buscaban la felicidad mediante la libertad [7]... Las virtudes cínicas eran las cualidades a través de las que se alcanzaba la felicidad [9].»

54. *Parrhēsia* («libertad de expresión»), lo mismo que *isēgoria* («igualdad de discurso»), es esencial en la ideología democrática del período clásico. *Parrhēsia*, en una acepción posterior (fines del siglo V) y quizá más fuerte, designa formas de discurso que pueden resultar ofensivas para determinados oídos. Con el tiempo, *parrhēsia* también adquirió connotaciones claramente aristocráticas: Aristóteles la asocia con su ideal aristocrático, el hombre magnánimo de la *EN*. Al igual que muchos de estos términos, se empleaba de distintas maneras según las clases. La demanda de Diógenes de *parrhēsia* y *eleutheria* desde lo más bajo de la jerarquía social —como pobre y sin ciudadanía— no deja de ser llamativamente paradójica, pues tales libertades se cuentan entre los derechos de un ciudadano (en un estado democrático) o entre los privilegios de un aristócrata. El tratamiento legal de la *parrhēsia* bajo

ridad, «lo más hermoso del mundo» (*to kalliston*, D. L. 6, 69).[55] Por lo tanto, cierto tipo de actos retóricos —los que afirman la libertad en algún contexto concreto— serán quintaesencialmente cínicos, constitutivos de lo que significa ser cínico, y no meramente instrumentales para una ideología que existe con independencia de ellos.

Si, como argumenta Mary Douglas, un chiste es una afirmación de libertad, precisamente el compromiso con la libertad da origen a una práctica retórica caracterizada por 1) pragmatismo, 2) improvisación y 3) humor. Esta concepción de la retórica cínica como un tipo de realización basada en la libertad, ayuda a explicar algunas de las características más curiosas del cinismo, cuando se concibe como una forma de filosofía moral sistemática: su falta de rigor doctrinal o de método sistemático a la manera de la lógica o la dialéctica. Por ejemplo, entendido retóricamente, el género de vida de Diógenes puede tomarse como una aceptación de la naturaleza, de la naturaleza humana, frente a la cultura. Por supuesto, la naturaleza humana es la única por la que Diógenes muestra un interés más que incidental. Cabe afirmar que la «naturaleza» según Diógenes es sencillamente naturaleza humana tal como él la en-

---

la democracia ateniense es incierto, pero como derecho ciudadano debe haber sido protegida por la costumbre en algunos contextos (por ejemplo, en la asamblea o en el tribunal), aunque probablemente no por leyes específicas. Véase K.A. Raaflaub, «Democracy, Oligarchy, and the Concept of the "Free Citizen" in the Late Fifth Century Athens», *Political Theory* 11, 4, 1983, pp. 517-544; *id.*, «Des freien Bürgers Recht der Freien Rede: Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie», en *Studien zur Antiken Sozialgeschichte: Festschrift F. Vittinghof*, Kölner Historische Abhandlungen 28, ed. W. Ech y otros, Colonia, 1980, pp. 7-57; S. Halliwell, «Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens», *JHS* 91, 1991, pp. 48-70. Véase también LSJ s.v.: «los atenienses proclamaban como su privilegio la llaneza, la franqueza y la libertad de palabra» (Eur. *Hip.* 422); 2, «licencia de lengua»; 3, «libertad de acción»; 4, «liberalidad, prodigalidad».

En los períodos helenístico y romano, hablar con libertad con quienes ostentaban el poder o acerca de ellos era arriesgado, y los cínicos arrostraron ese peligro deliberadamente. (Véase Dudley [*supra*, n. 1], cap. 7: «Demetrius: The Philosophic Opposition in the First Century A.D.») El punto que debe resaltarse aquí es que después de la desaparición de la democracia, en la sociedad antigua la *parrhēsia* era por supuesto una aspiración, no un derecho, y comprometerse con ella significaba arriesgarse al exilio, la muerte u otros severos castigos. Las confrontaciones de Diógenes con Filipo, Alejandro, Pérdicas y otros deben ser vistas bajo esta luz. Este ejemplo muestra lo precaria que podía ser en la práctica la demanda cínica de *parrhēsia*. Para una confrontación con valor de ejemplo entre la *parrhēsia* cínica y la autoridad romana, véase Luciano, *Demonax* 50. Sobre *parrhēsia* como concepto genérico en el «cinismo literario» de Luciano, véase Branham (*supra*, n. 16), p. 229, n. 47.

55. Cuando se le formuló la pregunta contraria —«¿Qué es lo desdichado [*athlios*] en la vida?»—, Diógenes respondió: *Gerōn aporos!* («¡Un anciano sin recursos!»: D. L. 6, 51).

tiende. En este sentido, la «naturaleza» figura de manera prominente en las *chreiai*; Diógenes utiliza con frecuencia su propio cuerpo como un ejemplo de naturaleza y, por ello, como un medio para desarrollar su «discurso sobre la naturaleza» sacando provecho de las dos formas principales de argumentación retórica: el ejemplo y el entimema.[56] En este sentido, la «naturaleza» es retóricamente esencial: los argumentos de Diógenes con frecuencia remiten al cuerpo como un ejemplo del hombre no adaptado e incapaz de adaptarse. Como tal, es una fuente fértil en entimemas cómicos que dan memorable expresión a los principios —o tendencias— más básicos del cinismo.

Por consiguiente, la teoría cínica es la mera continuación de la práctica —el ejercicio de la libertad— por otros medios. La «teoría» surge para justificar y racionalizar la práctica, la cual se basa en el compromiso con la libertad —el rechazo a los dictados de la sociedad o de la circunstancia externa— y está informada por la lógica, la *anagkē*, del cuerpo. Esto confiere al pensamiento de Diógenes su cualidad *ad hoc* así como sus muchas antinomias.[57] Permítasenos considerar en este contexto la defensa que hizo Diógenes de la preeminente práctica cínica de realizar las obras de Deméter y Afrodita en público. Diógenes se hizo famoso por decir, a propósito de su hábito continuado *(synechēs)* de masturbarse en público: «Sólo quisiera poder saciar el hambre frotándome el vientre» (D. L. 6, 69). Aquí el humor deriva de que Diógenes rechaza de manera tácita la premisa de su audiencia, según la cual está violando unas reglas bien conocidas que separan las actividades privadas de las públicas. Él ha introducido una premisa cínica, el principio de *euteleia*: los deseos naturales se satisfacen mejor de la manera más sencilla, práctica y barata. En lo que concierne al cuerpo o a la naturaleza, un apetito no es en principio diferente de cualquier otro. Es la cultura lo que crea una jerarquía de deseos y las propiedades que gobiernan su cuidado. La respuesta de Diógenes se aviene de buen grado a los dictados de la naturaleza sin tomar siquiera en cuenta las restricciones de la cultura. De haberlas considerado explícitamente, su respuesta no hubiera sido una chanza; ni siquiera hubiera resultado graciosa. Como ha argumentado Umberto Eco,[58] la tácita supresión de la norma violada —el marco social— es esencial para

56. Aristóteles, *Retórica* 1356a36-1358a35.

57. Véase, por ejemplo, Plutarco: V B 147, 23-25 G.

58. U. Eco, «The Comic and the Rule», en *Travels in Hyper Reality: Essays*, San Diego, 1986, pp. 269-278.

lo cómico. Su conocimiento debe aportarlo la audiencia. El hecho es que la audiencia debe imponer simultáneamente el marco social relevante —la prohibición— y aportar la tácita premisa cínica, el principio de *euteleia* que hace que muchas de las chanzas de Diógenes funcionen como entimemas o silogismos retóricos. Para captarlos se requiere que colaboremos en un proceso de inferencia de las premisas cínicas.[59] La premisa cínica no se limita a violar, sino que contradice el marco social; de ahí que la risa que provoca sea tendenciosa. Virtualmente, cada agudeza de Diógenes es tendenciosa en sentido freudiano: hostil, discutidora y subversiva respecto a la autoridad.[60]

En *A History of Cynicism*, D. R. Dudley observa que «los relatos acerca de Diógenes son decididamente más graciosos que los que Diógenes Laercio narra sobre otros filósofos. Quizá alguno de los apotegmas... se originara con Diógenes». Ésta es una sugerencia atractiva, pero la inferencia opuesta es igualmente posible: aunque enraizado en el personaje histórico, el humor de las tradiciones sobre Diógenes refleja la magnificación de una tímida práctica retórica que hizo un uso inmejorable de los recursos polémicos de la anécdota significativa o *chreia*. Lo que estoy subrayando aquí es, sin embargo, la adecuación entre ideología y práctica retórica, entre la *parrhēsia* y tradiciones cínicas de burla filosófica. Ya he dicho en otro lugar que todo humor verdadero tiene carácter entimemático:[61] requiere que la audiencia lleve a cabo un acto de colaboración mental que puede describirse de varias maneras como un puente tendido sobre una brecha lógica; como moverse entre códigos ajenos, marcos de referencia o universos de discurso; o, según la influyente formula-

59. Véase T. Cohen, «Jokes», en *Pleasure, Preference, and Value: Studies in Philosophical Aesthetics*, ed. E. Schaper, Cambridge, 1983, pp. 120-136.

60. S. Freud, «Jokes and Their Relation to the Unconscious», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, 24 vols., Londres, 1953-1974, vol. 8 [Hay versiones españolas.]: «Los chistes tendenciosos son especialmente adecuados porque permiten una agresión o una crítica a personas de posición elevada, que ejercen autoridad. Entonces el chiste representa una rebelión contra esa autoridad, una liberación de su presión. El atractivo de la caricatura radica en el mismo factor: nos reímos aunque no sea afortunada, sencillamente porque consideramos un mérito la rebelión contra la autoridad» (105). Véase *ibid.* 133: «Al servicio de tendencias cínicas o escépticas, [el chiste] quebranta el respeto hacia instituciones y verdades en las que ha creído quien lo escucha. Por un lado refuerza el argumento, y por otro practica una nueva especie de ataque. Donde el argumento trata de poner en su sitio la crítica del oyente, el chiste procura llevar la crítica más allá de lo que se ve. No cabe duda de que el bromista ha escogido el método psicológicamente más efectivo.»

61. Branham (*supra*, n. 16), p. 54.

ción de Arthur Koestler, bisecando matrices divergentes de significado.[62] Su análisis de este proceso convenció a Koestler de que el humor ejemplifica «el modelo lógico» del pensamiento inventivo en general. Cualquiera que sea la lengua que elijamos para describirlo, precisamente esta característica distingue las anécdotas *(chreiai)* acerca de Diógenes. Aunque Dudley reconoce que la «desvergüenza» *(anaideia)* de Diógenes estaba motivada filosóficamente, no consigue advertir que las tradiciones sobre él insisten en hacer de la agudeza o del humor algo esencial en su principal método didáctico, *parrhēsia.*

Si acudimos a las *chreiai* recogidas por Diógenes Laercio fijándonos en sus características retóricas, podemos aislar una variedad diferenciada de *topoi* o premisas retóricas usadas repetidamente: por ejemplo, «Cuando a Diógenes le recriminaron»; «Diógenes encontraba gracioso que»; «Diógenes solía sorprenderse»; «Diógenes mendigaba»; «Diógenes se encuentra con un filósofo»; «Diógenes se encuentra con un gobernante»; «Diógenes y los perros». Pero el *topos* más importante, tanto ideológica como retóricamente, y ello constituye materia de debate, es el del cuerpo de Diógenes, que continuamente le enfrenta con la sociedad, como en su defensa de la masturbación, en su autoproclamado ascetismo y en sus anécdotas relativas a comer pasteles y beber en una taberna. Además, muchas de las chanzas de Diógenes se refieren al cuerpo o llaman la atención sobre aspectos corporales de sus interlocutores, que son el objeto de sus pullas: por ejemplo, una mujer que se inclina mientras reza, un muchacho que enseña el trasero, un retórico ridiculizado por su corpulencia, hombres afeminados, atletas musculosos, conferenciantes pesados, etc. El ingobernable cuerpo es recurrente de muchas maneras, malogrando la pretensión de una conducta seria o civilizada. Es el instrumento ideal para el ataque cínico contra lo artificial y falso de los códigos oficiales de la vida civilizada. Citando a Bergson, Douglas escribe: «"Cada incidente es cómico si dirige nuestra atención a la persona física cuando la cuestión es moral." ...Todos los chistes tienen este efecto subversivo sobre la estructura dominante de las ideas. Aquellos que extreman las exigencias psicológicas a las que los mortales están sujetos, utilizan una técnica de subversión universal que nunca falla.»[63]

Así, el cuerpo no es una simple herramienta para atacar a los ene-

62. A. Koestler, *The Act of Creation*, Nueva York, 1964, caps. 1-4.
63. Douglas (*supra*, n. 37 [1968]), p. 364.

migos o para sorprender al público —aunque sirva para esos dos propósitos, eminentemente retóricos—; es también una fuente de autoridad cínica, su garantía de compromiso con la *parrhēsia*. Lo usa como la expresión visible de su exención del control social, de su inmunidad a la *doxa* u opinión pública: confiere a su conducta la sanción de la naturaleza. La complacencia de Diógenes en vivir con su cuerpo a la vista del público, su negativa a ocultar o disfrazar las funciones corporales convencionalmente consideradas de estricta privacidad u obscenas, es el ejemplo más claro de su compromiso con la libertad cínica: «usar cualquier lugar para cualquier propósito» (D. L. 6, 22). La *anaideia* y la *parrhēsia* cínicas convergen en este uso exhibicionista o instrumental del cuerpo. Para comprender la ideología cínica y su recepción por las audiencias antiguas, reviste gran interés que Diógenes fuera el único filósofo, antiguo o moderno, al que vemos comer, masturbarse, orinar, expectorar y, como explicaremos, defecar en público.

Como ejemplo final de mi tesis de que existe una retórica cínica (según sugiere la frase de Demetrio *kynikos tropos*), y que desarrolló un característico repertorio de *topoi* retóricos, técnicas verbales (por ejemplo, la agudeza, la parodia, la obscenidad) y gestos físicos en apoyo de la ideología cínica, quisiera considerar brevemente la figura de Diógenes tal como la reconstruye Dión Crisóstomo (siglo II d.C.) en sus exposiciones como sofista. Ya me he referido en otro lugar a que el retrato de Demonax por Luciano evidencia una continuidad respecto de la concepción cínica del parresiasta o figura seriocómica, del bromista filosófico.[64] Dión Crisóstomo, en cambio, es un sofista mucho menos original y personifica un excelente ejemplo de práctica retórica en la segunda sofística. Esperaríamos de Dión el rechazo de algunas de las excentricidades de Diógenes, como hacen otros autores de época imperial, minimizando así la diferencia entre los cínicos y las tradiciones socráticas de filosofía moral. Es interesante que mientras Dión ha hecho de Diógenes un moralista pleno y ocasionalmente tedioso, se muestra muy preocupado por retener algunas características sobresalientes que sitúan la obra de Diógenes en la tradición de la *chreia*, como su recurso al humor, la obscenidad y la *parrhēsia* en general. Si los temas escogidos, como «monarquía» o «tiranía», tienden a reflejar los intereses del propio Dión en tanto que sofista y cortesano, incluso en estas oraciones (4, 6), Dión se refiere re-

64. Branham (*supra*, n. 16), pp. 57-63.

petidas veces a la *parrhēsia* de Diógenes (4, 10, 15). Para demostrarla, hace que Diógenes inicie su conversación con Alejandro (en *Or.* 4) con una insultante referencia a la parentela regia. De forma similar, en *Oración* 6, sobre la tiranía, Dión incluye una larga digresión acerca de la filosofía de Diógenes sobre el sexo, que comprende una demostración pública de la rápida disponibilidad de Afrodita y una genealogía cómica de la masturbación, que la remonta a Pan, quien la aprendió de Hermes cuando estaba enamorado de Eco, que lo rechazaba. (Entonces Pan aleccionó en esa práctica a los pastores.) A través de su inteligente y simpática presentación de Diógenes, Dión sirve para ilustrar con qué agudeza algunos hábiles personajes utilizaron el «cinismo» como un estilo tradicional de actividad retórica adaptable a sus propios y muy distintos propósitos.

El tratamiento más interesante que hace Dión del retórico Diógenes se halla en las *Oraciones* 8 y 9, donde Diógenes es retratado como una figura pública en los juegos importantes: «Pues tenía la costumbre, en las grandes asambleas, de hacer un estudio de las aspiraciones y ambiciones de los hombres, de sus razones para estar en tierra extranjera, y de aquellas cosas de las que se enorgullecían» (*Or.* 8, 6). Las dos piezas muestran frecuentes paralelismos en tema y estructura. Ambas empiezan resaltando el incisivo sentido del humor de Diógenes, y Antístenes lo compara con una avispa (*Or.* 8, 3). Se señala deliberadamente su empleo de chanzas y bromas, así como su *parrhēsia*, ahora identificada como un serio elemento en su actuación, que las chanzas sirven para aclarar (*Or.* 9, 7). En acusado contraste con especialistas como Farrand Sayre (una de cuyas conclusiones da título a un epígrafe de este artículo), Dión subraya la amplia variedad de respuestas que Diógenes obtiene del público: «Algunos lo admiraban como el hombre más sabio del mundo; a otros les parecía un loco; muchos lo desdeñaban como a un mendigo y un inútil; otros más lo escarnecían; y no faltaban quienes trataban de insultarlo arrojándole huesos a los pies como si hubiera sido un perro» (*Or.* 9, 8-9). Ambas piezas desarrollan hábilmente una variedad de *topoi* cínicos tradicionales —por ejemplo, «Diogenes como un perro», «Diógenes como un rey»—, pero se centran en uno: Diógenes como verdadero agonista de la vida, en contraste con los atletas. Y las dos concluyen con una chanza típicamente cínica. Así, mientras que es poco lo verdaderamente gracioso y menos aún lo obsceno en estas cuidadas presentaciones sofísticas de Diógenes, el impacto retórico de las piezas de Dión queda gra-

vemente distorsionado si se separa de las convenciones básicas de la retórica cínica y de las bromas cínicas en particular.

Tomemos como ejemplo la *Oración* 8. Recoge la asistencia de Diógenes a los Juegos Ístmicos, un tradicional lugar de encuentro para generalizar sobre la vida humana a la luz de las competiciones atléticas y de la extrema diversidad de la multitud agolpándose para presenciarlas. Según el relato de Dión, Diógenes aprovecha esta ocasión para desarrollar el tema del cínico como agonista, utilizando la tradicional pero del todo improbable y cómica idea de Heracles como paradigma del cínico (*Or.* 8, 27-35). Parte de lo que hace interesante la diatriba de Diógenes es el desafío retórico de hallar semejanzas entre los muy dispares términos de su comparación. También esta característica confiere comicidad a su manera de argumentar. El proceso de desarrollo de la metáfora propicia el terreno para asentar los principios del discurso cínico: Diógenes define los trabajos del viejo héroe como distintos de las realizaciones cínicas. Pero el acto final de su presentación sorprenderá a la mayoría de lectores como, según Dión, le ocurrió al auditorio original: tras completar su elogio de Heracles, Diógenes se agacha *(kathezomenos)* bruscamente y hace «algo vergonzoso» (*epoiei ti tōn adoxōn*, 8, 36) ante la multitud. Esto puede parecer una manera a todas luces inconveniente de concluir una homilía moral, pero tiene perfecto sentido en el contexto de la retórica cínica. Lo que puede parecer una bufonada incomprensible, o una payasada de mal gusto, es en verdad crucial para entender el texto de Dión. Actúa en varios niveles. En primer lugar se refiere a la última hazaña de Heracles tal como la narra Diógenes: la limpieza de los establos de Augías, que el cínico interpreta como la anticipación de su saludable falta de respeto por la opinión común (*doxa*, 8, 35). Lo que relaciona la cómica comparación del humilde cínico con el héroe antiguo por una parte, y por otra la defecación en público, es que ambas transgresiones cínicas golpean directamente la arbitraria y provisional naturaleza de las categorías convencionales, «aligerando su presión por un momento y sugiriendo otras maneras de estructurar la realidad».[65] Son incongruencias cínicas deliberadamente estructuradas, y en gran medida forman parte del movimiento, al igual que el zurrón de los cínicos. Como escribe Mary Douglas refiriéndose al gracioso en términos generales, el bromista cínico «se muestra como una persona privilegiada que puede decir

65. Douglas (*supra*, n. 37 [1968]), p. 374.

ciertas cosas de cierta manera que le confiere inmunidad [o sea, *parrhēsia*]... Segura en medio de las filas en las que se permite el ataque, pone en claro ante todos lo opresivo de la realidad social, demuestra su arbitrariedad arrojando luz sobre lo formal en general, y expresa las posibilidades creativas de la situación».[66] En concreto, el sorprendente final confirma el papel de Diógenes como un predicador cínico, al dramatizar su compromiso para decir qué es verdadero y actuar de acuerdo con la naturaleza no reprimido por la vergüenza, «el más íntimo de los grilletes sociales» y piedra angular de la moral tradicional griega.[67] Pero precisamente esta voluntad de presentarse a sí mismo como objeto de ridículo, de llevar a cabo actos indecorosos, vergonzosos o grotescos, confiere a Diógenes una autoridad moral cínica, como alguien que obedece un repertorio de reglas distinto, las de la «naturaleza». De otro modo no sería sino otro filósofo arengando a las masas. Su sorprendente perorata es una broma filosófica dirigida a la audiencia. Se trata de una acción *chreia* inequívocamente cínica, y viene a ser como una firma que autentifica la naturaleza cínica del discurso del propio Dión.[68]

Debido a su voluntad de burlar las reglas que todos los demás deben observar, el cínico es una rareza, un monstruo, como todo violador de tabúes. (Diógenes es también un defensor de las rarezas: según Dión, sostenía que ¡Edipo debió haberse limitado a legalizar el incesto en Tebas!)[69] Afirma Dión que la muchedumbre que asistía a los juegos respondió a la actuación de Diógenes tildándolo de «loco» (*mainesthai*, Or. 8, 36), como hiciera Platón.[70] El precio que paga por ser un loco declarado es vivir como un mendigo. La compensación que recibe de la sociedad es la *parrhēsia*, un tipo peculiar de privilegio conferido, paradójicamente, tan

66. *Ibid.* p. 372.

67. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trad. M. Eldred, Minneapolis, 1988, p. 168. Véase B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley y Los Ángeles, 1993.

68. Véase Douglas (*supra*, n. 37 [1968]): «Aún queda por distinguir los chistes en general de la obscenidad como tal... Un chiste enfrenta una pauta aceptada con otra. Lo mismo ocurre con una imagen obscena. El primero divierte; la segunda choca... El chiste sólo es efectivo cuando refleja formas sociales; existe en virtud de su congruencia con la estructura social. Pero la obscenidad se caracteriza por su oposición a dicha estructura, y de ahí que ofenda» (pp. 371-372).

69. Dión, *Or.* 10, 30: «Las aves de corral no se oponen a tales relaciones [o sea el incesto], ni tampoco los perros, ni los asnos, ni los persas, aunque éstos pasan por ser la aristocracia de Asia.»

70. «Cuando a Platón le preguntaron: "¿Qué clase de hombre crees que es Diógenes?", contestó: "Un Sócrates enloquecido"» (*mainomenos:* D. L. 6, 54).

sólo por la costumbre. Como no tiene nada que perder, puede decir la verdad y, por tanto, puede merecer que se le escuche. (Ésta, por supuesto, es la cuestión en los encuentros imaginados entre Diógenes y los poderosos.) La defecación recuerda a la audiencia ese hecho: la anómala situación social del cínico, su privilegiada perspectiva sobre una sociedad a la que pertenece y no pertenece, y cuya *doxa* no necesita tomarse en serio.

Desearía concluir con una breve consideración sobre las implicaciones de una aproximación retórica a nuestro tratamiento general del cinismo, sus valores esenciales y su significación cultural. Desde el punto de vista de la práctica retórica, la presentación que Dudley hace de Diógenes como un «anarquista benevolente», al que compara con Piotr Kropotkin,[71] ciertamente es menos desorientadora que 1) el reciente intento de Peter Sloterdijk de asociar al cínico con alguna forma de «maestro zen japonés»;[72] 2) la condena de Diógenes por un Sayre falto de humor, como un «megalómano más que un misántropo»;[73] 3) la tendencia a asimilar por entero a Diógenes con una tradición socrática de filosofía moral, a la que los clasicistas en ocasiones han sucumbido, siguiendo a autores idealizadores de época imperial, como Epicteto y Juliano.[74] Pero cualquier mención del cinismo que ignore o minimice su dimensión literaria o retórica —su vínculo con las artes de la chanza filosófica tal como sugiere el término *spoudaoigeloios*—[75] prescinde de lo que hizo al cinismo diferente de cualquier otra tradición filosófica antigua. El cinismo es el único movimiento filosófico de la antigüedad que situó la libertad como valor central, y la libertad de expresión en particular. Este

71. Dudley (*supra*, n. 1), pp. 211-212. Véase P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londres, 1991, caps. 1, 19; S. J. Gould, «Kropotkin Was No Crackpot», en *Bully for Brontosaurus: Reflections on Natural History*, Nueva York, 1992, pp. 325-329.

72. Sloterdijk (*supra*, n. 67), p. 157.

73. Sayre (*supra*, n. 5), p. 66.

74. Compárese Sayre (*ibid.*) —«Los cínicos no eran socráticos; su enseñanza se oponía a la de Sócrates en casi todos sus aspectos» (24)— con H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, 1983: «Hay en efecto evidentes características socráticas en Diógenes» (232). Rankin sigue a Dudley (*supra*, n. 1): «Diógenes representa al *sophos* socrático con sus características principales llevadas a sus extremos» (27-28). ¿O tales características están invertidas, como podría sugerir la ocurrencia platónica («Sócrates enloquecido»)? La ironía socrática se convierte en la *parrhēsia* de Diógenes. Sócrates se muestra indiferente hacia la pobreza y Diógenes la abraza. El respeto de Sócrates por la autoridad de la ley (por ejemplo, en el *Critón* platónico) se convierte en indiferencia por parte de Diógenes.

75. Sobre el concepto *spoudaoigeloios* o «seriocómico», véase Branham (*supra*, n. 16), cap. 1.

hecho está en estrecha relación con la invención cínica de las formas literarias satírica y paródica, sin precedentes clásicos. También es una equivocación, no obstante, creer en un cuerpo de doctrinas cínicas formulado previamente y recogido luego en obras literarias. El cinismo se originó en no pequeña medida en la actividad retórica y literaria, como ejercicio de *parrhēsia*. Aparte de su precisión histórica al respecto, una aproximación retórica presenta la ventaja de centrar nuestra atención en: 1) de qué manera los cínicos como Diógenes, carentes de poder, captaron la atención y se ganaron la envidiosa admiración de las audiencias antiguas; y 2) por qué Diógenes dejó un legado tan curiosamente divergente en la antigüedad: por una parte, una masa de recalcitrantes y pertinaces mendigos, y por otra una tradición literaria cultivada por los sofistas de más talento del Imperio romano. Si nos preguntamos qué tienen en común estas dos facciones, distintas y en ocasiones hostiles, y en virtud de qué se proclaman herederas de Diógenes —como bufones impúdicos o como sátiros científicos—, la única respuesta posible es la *parrhēsia*:[76] «¡lo más hermoso del mundo!»

76. Mientras escribía este artículo, no era consciente de la importancia de los cínicos y del concepto de *parrhēsia* en la obra última de Foucault: véase T. Flynn, «Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)», en *The Final Foucault*, ed. J. Bernauer y D. Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, 1987, pp. 102-118.

EL COSMOPOLITISMO CÍNICO

John L. Moles

¿Cómo deberíamos interpretar el cinismo? Una conferencia celebrada en 1991 en París planteó a los participantes este tema:[1] «El material disponible demanda una muy precisa indagación filológica de fragmentos y testimonios, y también una rigurosa aproximación filosófica para determinar con exactitud la originalidad del pensamiento cínico.» Desde luego que tales métodos tradicionales tienen su lugar, pero en mi opinión lo más importante es penetrar en el espíritu de las formulaciones cínicas, que son provocativas, paradójicas y lúdicas.

El pensamiento cínico es a la vez fácil y difícil de interpretar. Los primeros cínicos, Diógenes y Crates, eran obviamente hombres inteligentes, pero rechazaban la sutileza intelectual en favor de la simplicidad, y expresaban esa simplicidad de formas paradójicas y lúdicas, que a menudo parecían obtusas pero que, en realidad, no lo eran. Su propósito consis-

1. Este trabajo es una traducción inglesa de una versión francesa publicada en Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet, eds., *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, 1993, pp. 259-280. Se trata de una colección de ponencias presentadas en «Le cynisme ancien et ses prolongements: Colloque International du C.N.R.S.», París, 22-25 de julio de 1991. Agradezco al Comité Scientifique por invitarme a participar, y expreso mi especial reconocimiento a Marie-Odile Goulet-Cazé y a Margarethe Billerbeck por sus muchas atenciones. La versión publicada está muy próxima a la ponencia presentada el 23 de julio de 1991, pero incorpora algunas modificaciones, desarrollos y replanteamientos. Mi siguiente ponencia, «The Cynics and Politics», presentada el 20 de agosto de 1992 en el Symposium Hellenisticum, Cambridge, 17-23 de agosto de 1992, y luego publicada en A. Laks y M. Schofield, eds., *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, 1995, pp. 129-158, contiene nuevos replanteamientos sobre Diógenes que, por supuesto, no alteran sustancialmente mis conclusiones originales.

tía en desafiar los prejuicios de su audiencia, y sus blancos preferidos fueron los considerados sabios, filósofos y sofistas.

Dice san Pablo:[2] «Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio.» Muchos eruditos modernos son demasiado inteligentes para interpretar correctamente el cinismo. Y puesto que el reto planteado por los cínicos es tan moral como intelectual, los eruditos modernos que interpretan mal el cosmopolitismo cínico son, desde el punto de vista cínico, no sólo ignorantes sino perversos.

Por consiguiente, quienquiera que trate de interpretar el cosmopolitismo cínico no debería desanimarse si no es filósofo. De hecho, no serlo constituye una ventaja, con tal de que uno respete la naturaleza extremadamente radical del pensamiento cínico y aprecie su cualidad lúdica, sin olvidar nunca que en el caso del cinismo, debido al concepto de *spoudaoigeloion* o «seriocómico», siempre puede descubrirse un sentido más profundo.[3]

Este estudio se basa en los siguientes supuestos. Primero, puesto que la filosofía cínica es fundamentalmente sencilla, llega a un punto que no puede sobrepasar. Segundo, puesto que las pruebas son tan insuficientes, se llega a un punto en el que debemos adoptar el principio del *ben trovato*. Tercero, se llega a un punto que no puede sobrepasar nuestra reconstrucción de la filosofía cínica. Inevitablemente, pues, mi reconstrucción del cosmopolitismo cínico será un «relato» *(mythos)* más que una «narración verdadera» *(logos)*. Cuarto, tanto el «dicho» cosmopolita atribuido a Diógenes por Diógenes Laercio (6, 63) como el «pensamiento» cosmopolita atribuido a Diógenes por Diógenes Laercio (6, 72) son auténticos.[4] Quinto, la atribución de formulaciones prácticamente idénti-

2. I Corintios 3, 18.

3. Con respecto a la seriedad fundamental (*σπουδή*) implícita en el cinismo, me hallo en desacuerdo con el por lo demás excelente estudio de R. Bracht Branham en este volumen. Sobre el *σπουδογέλοιον* cínico, véase por ejemplo J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 11, Uppsala, 1976, pp. 47-48.

4. No comparto los argumentos de M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, pp. 141-145, 133, 64, contra la autenticidad de Diógenes Laercio 6, 72. Mis razones generales están implícitas en este estudio en su conjunto, pero una razón que me parece prácticamente decisiva es el juego de palabras con *προκοσμήματα* y *κόσμῳ*. De hecho, los testimonios que relacionan el cosmopolitismo con Diógenes son numerosos. Véase, por ejemplo, Dión Crisóstomo 4, 13 (V B 582 G); Epicteto 3, 22, 45-48 (V B 263 G), 3, 24, 64-66 (V B 290 G); Plutarco, *De Fortuna Alexandri* 10, 332b-c (V B 31 G); Luciano, *Vitarum Auctio* 8 (V B 80 G); Juliano 6, 201c (V B 264 G), 7, 238b-c (V B 332 G); Máximo de Tiro 36, 5 (V B

cas a Sócrates y otros filósofos anteriores a Diógenes carece de verosimilitud.[5]

En contraste con la concepción antigua, la opinión académica vigente desde hace muchos años ha sido que el cosmopolitismo cínico, al menos en lo que respecta a Diógenes y a los primeros cínicos, es puramente negativo.[6] Es decir, cuando Diógenes respondió a la pregunta «¿De dónde eres?» con las palabras «Soy "ciudadano del cosmos" [*kosmopolitēs*, D. L. 6, 63]», y cuando escribió «El único buen gobierno es el del cosmos» (*monēn... orthēn politeian tēn en kosmōi*, D. L. 6, 72), tan sólo quería significar lo que expresó en otro lugar en versos trágicos (D. L. 6, 38): «Sin ciudad, sin casa, sin patria,/ un mendigo, un hombre errante con pan para un solo día».[7] O sea que no tenía *polis* y rechazaba la *polis* como «contraria a la naturaleza» (*para physin*).

Al combatir esta opinión vigente, me pronuncio, como el propio Diógenes, por la sabiduría antigua y no por la sofistería de los *savants de nos jours*. Al igual que Diógenes, trato de invalidar la moneda en curso, y me remito a una anécdota sobre él recogida por Dión Crisóstomo.[8] A la manera típicamente cínica, esta anécdota nos sorprende e instruye al

---

229 G). Trato directamente del llamado problema de la autenticidad en «Cynics and Politics» (*supra*, n. 1), pp. 132-137. También son numerosos los pasajes que demuestran el generalizado cosmopolitismo de los cínicos. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 93 (V H 31 G; Crates), 6, 98 (V H 80 G; Crates); Plutarco, *De Fortuna Alexandri* 6, 329a-d (tratado más adelante); Teles F 3, pp. 21,1-22,7 Hense = Estobeo 3, 40, 8, p. 738 Hense; Ps. Heráclito, *Ep.* 5, 2; 36, 9, 2; 4; 7; *Anthologia Palatina* 7, 417 (Meleagro); Máximo de Tiro 36, 4; Juliano, *Or.* 6, 201c; Ps. Luciano, *Cínico* 15.

5. Sócrates: Cicerón *TD* 5, 108; Musonio, p. 42,1-2 Hense = Estobeo 3, 40, 9, p. 749 Hense; Epicteto 1, 9, 1; Plutarco, *De Exilio* 6, 600f-601a; otros: véase, por ejemplo, D. L. 2, 7 (Anaxágoras); Demócrito F 247 D.-K. Insisto en la expresión «prácticamente idénticas *formulaciones*», pues, como veremos, *en general* los sentimientos cosmopolitas están ampliamente atestiguados antes de Diógenes, y ello afecta a nuestra interpretación de los sentimientos de Diógenes.

6. Véase por ejemplo los tratamientos típicos de G. Giannantoni, ed., *Socraticorum Reliquiae*, vol. 3, Roma, 1985 [en lo sucesivo, Giannantoni 1985], pp. 483-492, prácticamente idénticos a *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4, Nápoles, 1990 [en lo sucesivo Giannantoni 1990], pp. 537-547; M.-O. Goulet-Cazé, *RhM* 125, 1982, pp. 229-231 (obsérvese su conclusión: «*par conséquent, un cosmopolitisme négatif*»); Schofield (*supra*, n. 4). Entre los pocos especialistas que creen en un cosmopolitismo cínico positivo se cuentan M. H. Fisch, *AJPh* 58, 1937, p. 144; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, pp. 138-152, esp. 141-143; M. Boura, *AIV* 132, 1973-1974, p. 274; R. Giannattasio Andria, *CronErc* 10, 1980, p. 148.

7. D. L. 6, 38, V B 263 G.

8. Dión Crisóstomo 8, 35-36, V B 584 G.: *ἵνα μὴ δοκῇ ... τὸν ὕδρον οὐχ ὁρῶντες*.

mismo tiempo. Tanto «la mayoría» como «los sofistas» desprecian la enseñanza de Diógenes como *kopros* (mierda), pero en realidad los sofistas no comprenden las «opiniones» de Diógenes, aunque estén a punto de asimilarlas, y su propia falsa «opinión» sea el *kopros pollōn etōn* («la mierda de muchos años»). Espero que mi estudio sea el verdadero *kopros*, la «auténtica mierda» sobre Diógenes el Perro. No me cabe duda de que algunos de mis lectores lo considerarán *kopros* puro y simple.

Para empezar, ¿podemos aceptar que el cosmopolitismo cínico es negativo en la medida en que rechaza la *polis*? Los versos trágicos citados, la consigna de «invalidar la moneda en curso» y numerosos fragmentos y testimonios corroboran la tesis de que Diógenes, Crates y los cínicos en general consideraban que la *polis* iba «contra la naturaleza».[9] Es cierto que en el caso de Diógenes el controvertido pasaje relativo al *nomos* (ley, costumbre), en Diógenes Laercio (6, 72), plantea un problema, pero en mi opinión están en lo cierto los especialistas que sostienen que dicho pasaje no debería tomarse al pie de la letra.[10]

También es verdad que los cínicos solían vivir en ciudades y se aprovechaban de sus amenidades, incluida la oportunidad de mendigar, pero el principio «usa lo que tienes a mano» permite cierto relativismo moral (compárese con la conducta hipócrita de los marxistas occidentales),[11] y hasta cierto punto también el papel misionero de los cínicos (al que volveré a referirme) requería su presencia en la ciudad.[12] La hostilidad de los cínicos hacia la ciudad no está fundamentalmente comprometida por su conducta en este contexto.

9. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 20 (V B 2 G), 6, 29 (V B 297 G); Epicteto 3, 22, 45-47; 24, 65-66; D. L. 6, 85 (V H 70 G.; *Pēra* de Crates), 6, 93 (V H 31 G); Dión Crisóstomo 6, 25, 28, 31 (V B 583 G); Filodemo, *De Stoicis*, *PHerc.* 339, 10, 4-6 Crönert = 20, 3-4 Dorandi; Luciano, *Vitarum Auctio* 9; Máximo de Tiro 36, 5; Ps. Heráclito, *Ep.* 5, 2.

10. *περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄευ πόλεως οὐδεν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.* Para los fines presentes, poco importa si se sigue a M.-O. Goulet-Cazé, *RhM* 125, 1982, pp. 214-240, quien ve influencia estoica en este pasaje; o a Schofield (*supra*, n. 4: p. 134), que ve una nota sarcástica en la palabra *ἀστεῖος*. Lo importante es no leer el pasaje en su literalidad. (Ahora prefiero seguir la interpretación de Schofield: véase «Cynics and Politics» [*supra*, n. 1], pp. 130-131.)

11. Véase, por ejemplo, Teles F 2, p. 6,5-8,5 Hense; Bión FF 16A, 17 Kindstrand, con el comentario de Kindstrand (*supra*, n. 3), pp. 218-219.

12. Véase, por ejemplo, E. Weber, *Leipziger Studien zur Classischen Philologie* 10, 1887, p. 126; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, vol. 2, Berlín, 1893, p. 24; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, p. 230.

Otra dificultad la plantea la existencia de una aparente tradición cínica menos hostil a la *polis* y al poder político en general. Antístenes comparaba la *polis* con el fuego —te acercas demasiado y te quemas, te alejas demasiado y te hielas—[13] y teorizó sobre la monarquía. Onesicrito acompañó y elogió a Alejandro.[14] Bión fue filósofo de la corte de Antígono Gonatas, al que dijo: «Gobiernas bien» *(arkheis kalōs)*, aplicando así una doctrina relativista que permite un considerable relativismo moral.[15] La doctrina filosófica de Teles era aún más laxa. Cercidas fue un «político» y un «legislador». Dión Crisóstomo instruía en las doctrinas cínicas a un emperador romano, y aún hay otros ejemplos.[16]

Debe distinguirse, por supuesto, la actitud de Antístenes y sus iguales respecto de la actitud más radical de Diógenes y Crates. ¿Cabría suponer entonces que Antístenes y sus iguales no son verdaderos cínicos, o que representan una forma de cinismo menos estricta, aunque sin dejar de ser cínicos? En última instancia, esta cuestión quizá sea semántica y no tenga mucha importancia para el presente estudio.[17] Es cierto que el cinismo de Diógenes y de Crates, esto es, el cinismo en su forma más típica, rechazaba la *polis*.

Pero esto no convierte en puramente negativo su cosmopolitismo. En efecto, también presenta implicaciones positivas, y aporto cinco «pruebas» al respecto:

En primer lugar, Diógenes no dijo, en el contexto de D. L. 6, 63, «No

13. Estobeo 4, 4, 28, V A 70 G. La atribución de este testimonio a Diógenes debería rechazarse.

14. Véase en general T. S. Brown, *Onesicritus: A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley y Los Ángeles, 1949; reimpr. Nueva York, 1974; y mis observaciones en *JHS* 103, 1983, p. 109 y «Cynics and Politics» (*supra*, n. 1), pp. 144-149.

15. Véase Teles F 2, P. 5,1-6,1 Hense = Bión F 16A Kindstrand; y mis observaciones en F. Cairns, ed., *Papers of the Liverpool International Latin Seminar: Fifth Volume 1985*, Liverpool, 1986, pp. 43, 58, n. 60.

16. Véanse mis observaciones en *Classical Antiquity* 2, 2, 1983, pp. 268-269, n. 65 y mi estudio «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», en F. Cairns y M. Heath, eds., *Papers of the Leeds International Latin Seminar: Sixth Volume 1990*, Leeds, 1990, pp. 297-375 esp. 303, 309-311, 319-324.

17. De hecho coincido con los argumentos de Giannantoni (1985, pp. 203-211 = Giannantoni 1990, pp. 223-233; véase su «Antistene fondatore della scuola cinica?» en Goulet-Cazé y Goulet [*supra*, n. 1], pp. 15-34) en el sentido de que Antístenes no fue el fundador del cinismo, aunque esta conclusión requiere una ligera modificación: «La tradición antigua de que Diógenes fue alumno de Antístenes fue refutada de manera efectiva por Dudley..., pero la influencia de Antístenes sobre Diógenes ha sido ampliamente aceptada, y resulta patente» (véase esp. Jen. *Smp.* 4, 34-44, tal como escribí en *JHS* 103, 1983, p. 104, n. 8).

tengo *polis*» (*apolis eimi*), ni escribió, en el contexto de D. L. 6, 72, «no hay buen gobierno» (*oudemia politeia orthē estin*). Sus formulaciones eran formalmente positivas, un factor al que debemos reconocer toda su importancia, puesto que él hubiera podido responder «no tengo *polis*» como ya hiciera en otras ocasiones. Si en 1996 a usted le preguntan «¿Es usted francés o alemán?», y usted contesta «Soy europeo», la respuesta abarca tanto el rechazo de un nacionalismo restrictivo como la adhesión a una lealtad más amplia.

Segundo, los sentimientos de Diógenes no deben interpretarse en el vacío sino más bien contra una tradición general en la cual la *polis* o «patria» (*patris*) o algún concepto similar es rechazado o revalorizado en favor de un ideal internacionalista o cosmopolita. Dado que los diversos sentimientos correspondientes de Heráclito, Eurípides, Antifón, Hippias, Alcidamas y otros poseen un valor positivo,[18] no puede justificarse restringir las formulaciones paralelas de Diógenes a un sentido negativo.

Tercero, no sólo los sentimientos de Diógenes forman parte de una tradición: también debemos tomar en cuenta la rivalidad filosófica entre Diógenes y Aristipo, que considero histórica, al menos en la medida en que hay alguna relación entre sus sistemas filosóficos y en que Diógenes ciertamente criticó a Aristipo.[19]

Los especialistas han señalado una relación entre los sentimientos de Diógenes y los de Aristipo, tal como los recoge Jenofonte. Su rivalidad filosófica indica, sin duda, alguna relación directa, como infirió Plutar-

18. Véase, por ejemplo, Heráclito F 114 D.-K.; Eurípides FF 777, 902, 1047 N.[2]; Antifón F 44 D.-K.; Hippias en Platón, *Protágoras* 337c-d; Alcidamas en Aristóteles, *Ret.* 1373b18-18a; Platón, *Teet.* 173e1-174a1; Aristóteles, *EN* 1155a21; véase también Demócrito F 247 D. K.; Tucídides 2, 24, 3; *Tr. Fr. Adesp.* 318 N.[2]; Aristófanes, *Plut.* 1151 y en Estobeo 3, 40, 2a; Lisias 31, 6; véase también el tratamiento de I. Lana, «Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo», *RFIC* 29, 1951, pp. 193-216 y 317-338; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, pp. 26-29, 35-45, 58-59; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 3, pte. 1, Cambridge, 1969 (= *The Sophists*, Cambridge, 1971), pp. 152-163; H. Schulz-Falkenthal, *WZHalle* 28, 1979, pp. 29-32; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, pp. 154-159.

19. Sobre el problema de las relaciones entre Aristipo y Diógenes, véase O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilia*, Basilea, 1956, p. 36; G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Florencia, 1958, pp. 47-49, 83-84; E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden, 1961, p. 72; W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969, p. 492; G. Steiner, *CJ* 72, 1976, pp. 36-46; R. F. Hock, *GRBS* 17, 1976, pp. 41-53, reimpr. en M. Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991, pp. 259-271; Giannantoni 1985, pp. 138-140 = Giannantoni 1990, pp. 151-153; y mis observaciones en Cairns (*supra*, n. 15), pp. 43-48.

co.[20] Aristipo mantiene su libertad no encerrándose en una *politeia* (estado, gobierno, política), que le parece «contraria a la naturaleza», y manteniendo su condición de «extranjero» *(xenos)* por doquier, es decir, en cualquier lugar de la Tierra, en medio de toda la humanidad. Al igual que Aristipo, Diógenes mantiene su libertad rechazando la *polis*, que le parece «contraria a la naturaleza», pero mientras Aristipo es un «extranjero» *(xenos)*, Diógenes es un «ciudadano» *(politēs)*, y mientras que Aristipo opera «en medio de los seres humanos», Diógenes actúa «en el cosmos». La actitud de Diógenes es mucho más positiva que la de Aristipo: Diógenes sustituye lo positivo y lo comprometido *(politēs, politeia)* por lo negativo y lo descomprometido, y extiende su campo de operaciones más allá del mundo de los seres humanos. Está claro que Diógenes derrota a Aristipo en el debate. En pocas palabras, la relación entre los sentimientos de Diógenes y los de Aristipo es en sí misma suficiente para demostrar que los sentimientos del primero tienen un contenido positivo.

Cuarto, consideremos la forma concreta de esos sentimientos. Son paradojas, y nos provocan y desafían para hallar un sentido a absurdos aparentes. ¿Cómo puede un *politēs*, un miembro de un grupo tan reducido como una *polis*, ser un *politēs* (ciudadano) del *kosmos* (cosmos), el mayor organismo imaginable? ¿Cómo puede la única verdadera *politeia* (gobierno), una sola y pequeña entidad, compararse con el cosmos? Esto es «invalidar» la «moneda política en curso» hasta sus últimas consecuencias.[21] Como en otras celebradas formulaciones cínicas, el reto para hallar un significado se plantea en términos de oposiciones polares. Las respuestas sugeridas por la mayoría de los especialistas modernos —«No soy ciudadano de ninguna *polis*» y «No hay ningún gobierno bueno»— son, por una parte, intolerablemente triviales y, por otra, no explican esas oposiciones polares.

Quinto, los sentimientos son paradójicos en otro sentido, pues parecen contradecir las propias doctrinas cínicas. ¿Cómo puede el cínico, crítico severo de la *polis*, ser un *politēs* (ciudadano)? ¿Cómo puede ese marginado salvaje abogar por un *kosmos* (cosmos) político?[22] ¿Cómo puede

20. Jenofonte, *Memorabilia* 2, 1, 12-13: *'Αλλ' εἰ μὲν, ... καθίσταντες δούλοις χρῆσθαι. ...* [13] *'Αλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι*. Es significativo que Plutarco, *De Exilio* 6, 601a, utilice la palabra *ἐνέκλεισεν* en relación con el cosmopolitismo de Sócrates.

21. Para esta formulación de la gran divisa cínica, véase D. L. 6, 20, V B 2 G.

22. Sobre este concepto, véase J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, 1982, p. 493; y también LSJ, voz *κόσμος*, I, 4, III.

comprometerse el hombre apolítico por excelencia? ¿Cómo puede abrazar el cosmos quien menosprecia la cosmología?[23] Estas paradojas también requieren respuestas substanciales.[24]

Tales son mis cinco «pruebas». Considero que individual y acumulativamente desmuestran que los sentimientos de Diógenes *debieron* tener un contenido positivo. Pero no arrojan mucha luz sobre su contenido.

Recordemos en primer lugar que el cosmos consiste en la tierra y los cielos. Aquélla sustenta la naturaleza, tanto la animada como la inanimada. La animada comprende los seres humanos y los animales. Los seres humanos se componen de cínicos y no cínicos, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Los cielos comprenden los cuerpos celestes y los dioses que los habitan.

El cosmopolitismo cínico tiene numerosos aspectos positivos que se relacionan con cada uno de esos elementos constitutivos del cosmos:

El cínico, sus virtudes y su género de vida. El cosmopolitismo cínico se relaciona con la «libertad» *(eleutheria)* cínica debido al vínculo con el concepto de Aristipo de «hospitalidad» o «derechos de un extranjero» *(xenia)*, encaminado a asegurar su libertad personal, y porque la *polis*, con todas sus obligaciones inherentes, constituye igualmente un impedimento a la verdadera libertad cínica. Se relaciona con la «virtud» cínica, un estado definido como «vivir de acuerdo con la naturaleza» porque, como ya hemos visto, la *polis* es «contraria a la naturaleza». Este vínculo está implícito en Diógenes Laercio (6, 72) donde «nacimiento, reputación y esa clase de cosas» están unidos al «vicio», y «un buen gobierno en el cosmos» está vinculado, por implícito contraste, con la virtud. Y también, como ya he señalado,[25] el falso cosmos de este mundo contrasta con el verdadero cosmos del «estado» *(politeia)* cínico. Por supuesto, la libertad y la virtud cínicas tienen aspectos negativos —la libertad implica en parte libertad *respecto de* las cosas, incluida la *polis*—, pero no

23. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 28 (V B 374 G), 6, 39 (V B 371 G), 6, 73 (V B 370 G), 6, 103 (V A 135 G); Estobeo 2, 1, 11 = Bión F 6 K (con Kindstrand [*supra*, n. 3] pp. 192-193, 198-199), Estobeo 2, 1, 11 (Demonax); a este respecto, la postura de Onesicrito en Estrabón 16, 1, 65 es asimismo heterodoxa.

24. Aún cabe extenderse más sobre la agudeza verbal de los sentimientos de Diógenes: véase mi «Cynics and Politics» (*supra*, n. 1), pp. 136-137, que incluye un detallado análisis de conjunto de D. L. 6, 72; pero aquí ya se ha dicho bastante para los fines del tema esencial.

25. Véase *supra*, n. 4.

son *meramente* negativas: la libertad respecto de lo que no es esencial constituye una condición previa para la libertad positiva.

Puesto que el rechazo de la *polis* facilita libertad y virtud, por una típica revalorización cínica de términos, *patris, patra, polis, politeia*, etc. (patria, ciudad, gobierno, etc.), se convierten en metáforas del propio género de vida cínico.[26] En otras palabras —y este es un punto absolutamente fundamental—, la *politeia* cínica, el «estado» cínico, no es otra cosa que un «estado» moral: o sea el «estado» de ser cínico. Puesto que ni la *polis* ni la distinción racial significan nada para los cínicos, se afirma a menudo que uno puede vivir la vida cínica en cualquier lugar de la tierra, y que «toda la tierra» es el hogar del cínico.[27] ¿Positivo o negativo? Algunos especialistas modernos sostienen que decir «estoy en mi hogar en todas partes» equivale a afirmar «soy extranjero en todas partes». Esto sólo es cierto si a la palabra «hogar» se le atribuye un significado restringido, pero la verdad es que el cínico expresa una positiva lealtad a toda la tierra. Podemos señalar de pasada que esa lealtad a toda la tierra se vincula en ocasiones a un sentido de lealtad a la humanidad entera.[28]

El mundo natural. El cosmopolitismo cínico implica una actitud positiva hacia el mundo natural y todas sus riquezas (agua, ajo, altramuces, etc.) como opuesto al mundo de la *polis*.[29] Esta actitud positiva puede extenderse a los cuerpos celestes en la medida en que afectan al género de vida cínico en la tierra. (Recordemos el placer que experimentaba Diógenes tomando el sol.) Es verdad que la actitud cínica hacia el mundo natural es menos lírica y está menos desarrollada e integrada en un sistema total que la correspondiente actitud epicúrea o estoica. Sigue siendo, no obstante, una actitud positiva.

26. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 85 (V H 70 G; *Pēra*, de Crates), 6, 93 (V H 31 G); Epicteto 3, 22, 84-85.

27. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 98 (V H 80 G); Bión F 17, 8-9 Kindstrand = Teles en Estobeo 3, 1, 98 = F 2, P. 7, 5-6 Hense; Ps. Anacarsis, *Ep.* 5, 3; Dión Crisóstomo 4, 13; Epicteto 3, 24, 66; Máximo de Tiro 36; Ps. Luciano, *Cínico* 15.

28. Véase, por ejemplo, Dión Crisóstomo 4, 13; Epicteto 3, 24, 64-66. Por supuesto que se trata de testimonios tardíos, pero, como veremos, son fiables en cuanto que reflejan el auténtico espíritu cínico.

29. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 44 (V B 332 G), 6, 85 (V H 70 G; *Pēra*, de Crates), 6, 98 (V H 80 G); Bión F 17, 7-9 Kindstrand = Estobeo 3, 1, 98 = Teles F 2, p. 7, 4-6 Hense; Dión Crisóstomo 6, 12-13, 25, 30 (V B 583 G); Estrabón 15, 1, 64 = Onesicrito *FGrH* 134 F 17 (véase Plutarco, *De Fortuna Alexandri* 10, 332b); Máximo de Tiro 36; Ps. Luciano, *Cínico* 15.

El cosmopolitismo cínico implica una actitud positiva hacia el mundo animal, en contraste con la mayoría de filósofos griegos. Como demuestra su voluntaria aceptación del término despreciativo «perros», los cínicos proponían a los animales como modelos de la verdadera vida «acorde con la naturaleza». Por supuesto que los cínicos solían comer animales,[30] pero igualmente los animales podían comerse a seres humanos, y es un hecho conocido que Diógenes estaba incluso dispuesto a tomar en consideración el canibalismo.[31] El comerse unos a otros se apoyaba en la teoría de que seres humanos y animales están emparentados,[32] e incluso en la teoría física de Anaxágoras de que «hay una porción de todo en todo» y en la teoría de los «poros» de Empédocles.[33] Aquí parece que bordeamos la idea (que habría de tener consecuencias muy importantes) de que el universo es un organismo físico unificado. También es verdad que el hombre, o al menos el hombre ideal, se distingue por su posesión de *logos* (discurso, razón),[34] y que a este respecto difiere de los animales. Por tanto, debemos reconocer la existencia de una doble actitud: seres humanos y animales son a la vez parientes y no parientes, pero debemos aceptar el parentesco en su auténtico valor.

El cosmopolitismo cínico tiene implicaciones en las relaciones de los cínicos con sus semejantes. Los cínicos reconocían el parentesco o comunidad de los sabios.[35] Podemos recordar, por ejemplo, la doctrina de que «el sabio es un amigo para sus iguales»;[36] y el famoso silogismo de Dió-

30. D. L. 6, 34, 73, 76, 77 (V B 93 G); Juliano 6, 190c-193c; Kindstrand (*supra*, n. 3), p. 215. Sobre la alimentación de los cínicos en general, véase, por ejemplo, A. O. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935; reimpr. Nueva York, 1965, pp. 133-134; R. Vischer, *Das einfache Leben*, Gotinga, 1965, pp. 75-83.

31. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 73 (V B 132 G); Filodemo, *De Stoicis, PHerc.* 339, 10, 4-6 Crönert = 20.1-3 Dorandi.

32. D. L. 6, 79 (V B 101 G).

33. D. L. 6, 73 (V B 132 G). El tema se trata en D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres, 1937; reimpr. Hildesheim, 1967, p. 30; Höistad (*supra*, n. 6), pp. 143-144; Brown (*supra*, n. 14), p. 37; Giannantoni 1985, pp. 429-431 = Giannantoni 1990, pp. 479-481.

34. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 24 (V B 303 G), 6, 73.

35. Así lo admiten algunos especialistas, por ejemplo Dudley (*supra*, n. 33), pp. 35-36; Baldry (*supra*, n. 18), p. 110; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 62-63; Giannantoni 1985, p. 490 = Giannantoni 1990, p. 545. Véase también mi tratamiento del tema en *JHS* 103, 1983, pp. 109-111.

36. D. L. 6, 105 (V A 99 G).

genes «Todo pertenece a los dioses; los sabios son amigos de los dioses, y los amigos comparten las cosas, por tanto todas las cosas pertenecen a los sabios»;[37] el «mismo parecer» *(homonoia)* que, de acuerdo con Plutarco, era la base de la política *(politeia)*[38] de Diógenes; y la pretensión de Crates de ser «un ciudadano de Diógenes» *(Diogenous politēs)*.[39] Este parentesco trasciende las barreras convencionales entre hombres y mujeres (véase la relación entre Crates e Hiparquia)[40] y entre razas (véanse, por ejemplo, las relaciones entre Diógenes y los gimnosofistas descritas por Onesicrito).[41]

El cosmopolitismo cínico tiene implicaciones en las relaciones de los cínicos con los dioses. Puesto que la forma polarizada de los sentimientos de Diógenes, su vinculación al pensamiento de Aristipo y el uso lingüístico griego del siglo IV grantizan a la palabra *kosmos* toda la fuerza de su acepción como «universo», Diógenes debe estar afirmando la postura de los cínicos en relación con los cielos. Como ya hemos visto, los cuerpos celestes afectan a la vida «de acuerdo con la naturaleza» sobre la tierra. Pero también debemos considerar la postura de los cínicos respecto a los dioses. (Aquí nos aventuramos en un peligroso terreno que es objeto de enconada contestación por los especialistas modernos.)[42]

Los dioses, que son benefactores de los hombres,[43] suministran el paradigma de la autosuficiencia cínica.[44] El cínico es, él mismo, seme-

37. D. L. 6, 37, 72 (V B 353 G).

38. Plutarco, *Licurgo* 31, 2. No acepto los argumentos de D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, pp. 201-202 para una referencia a Diógenes el Estoico.

39. D. L. 6, 93 (V H 31 G).

40. Sobre el sexo en el cinismo, véase, por ejemplo, D. L. 6, 72 (V H 353 G); Dión Crisóstomo 6, 19-20. El tratamiento del tema en Rist (*supra*, n. 35), pp. 59-62, me parece muy convincente, pese al juicio de Giannantoni 1985, p. 482: «*Non sembra necessario [...] contestare il carattere genuino e originario della misoginia di Diogene.*» Véase también mi artículo «The Woman and the River: Diogenes' Apophthegm from Herculaneum and Some Popular Misconceptions about Cynicism», *Apeiron* 17, 1983, pp. 125-130.

41. Estrabón 15, 1, 64-65 = *FGrH* 134 F 17.

42. Véase especialmente la contribución de Marie-Odile Goulet-Cazé en este volumen, un estudio rico y estimulante cuyas principales conclusiones, sin embargo, y desafortunadamente, no puedo aceptar.

43. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 44 (V B 322 G); Dión Crisóstomo 6, 25; Ps. Luciano, *Cínico* 7, 11, 18.

44. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 51 (V B 354 G), 6, 104; Dión Crisóstomo 6, 31 (V B 583 G); Ps. Crates, *Ep.* 16; Ps. Luciano, *Cínico* 12.

jante a un dios,[45] amigo de los dioses,[46] su mensajero y agente,[47] y en su condición de *agathos daimōn* (dios tutelar, ángel de la guarda),[48] es a su vez virtualmente divino. También debemos recordar que «Diógenes» significa «nacido de Zeus», y que Diógenes fue exaltado como un *ouranios kuōn* (un perro semejante a un dios [o celestial]).[49] Esta «amistad» *(philia)* y «afinidad» *(homoiotēs)* entre los cínicos y los dioses implicaría que el cosmos es el hogar común de los dioses y de los sabios, y esta implicación queda sustancialmente confirmada por el silogismo de Diógenes ya citado. Podemos señalar de pasada que hay fragmentos cínicos en el sentido de que todo está impregnado de lo divino —un contenido que concuerda con las teorías físicas ya mencionadas—[50] y de que los seres humanos en general han sido dotados por los dioses de «intelecto» *(nous)*,[51] «razón» *(logos)*[52] o «juicio» *(gnōmē)*.[53] Las posibles implicaciones de estas dos posturas son, obviamente, muy importantes. Parecen debilitar las habituales distinciones entre lo animado y lo inanimado y entre dioses y hombres.

El cosmopolitismo cínico tiene implicaciones en las relaciones entre los cínicos y la humanidad en su conjunto. El cinismo se presenta como una filosofía misionera.[54] Por su característica conducta exhibicionista, el

45. Véase, por ejemplo, D L 6, 51 (V B 354 G), 6, 104, 105; Aristóteles, *Política*, 1, 2, 1253a26-29.
46. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 37, 72 (V B 353 G).
47. Véase, por ejemplo, Estrabón 15, 1, 63-64 = *FGrH* 134 F 17 (véase Plutarco, *Alejandro* 65, 2); D. L. 6, 102 (V N 1 G); Dión Crisóstomo 1, 58; 32, 12, 21; Epicteto 3, 22, 2, 23, 53, 69; Ps. Heráclito, *Ep.* 9, 3; véanse también los tratamientos del tema en M. Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus*, Leiden, 1978, p. 78; A. Delatte, «Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique», *BAB*, ser. 5, 39, 1953, pp. 166-186.
48. D. L. 6, 74 (V B 70 G); Apuleyo, *Florida* 22 (V H 18 G); Juliano 6, 200b; Luciano, *Demonax* 63.
49. Véase, por ejemplo, Cercidas en D. L. 6, 76 (V B 97 G); Ps. Diógenes, *Ep.* 7, 1. Para otros testimonios y una amplia bibliografía, véase J. F. Kindstrand, *Eranos* 82, 1984, p. 161.
50. Véase D. L. 6, 37 (V B 344 G), 6, 73 (V B 132 G).
51. Véase, por ejemplo, Dión Crisóstomo 10, 27-28 (V B 586 G); Ps. Diógenes, *Ep.* 9, 3.
52. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 24 (V B 303 G), 6, 73 (V B 132 G).
53. Véase, por ejemplo, Máximo de Tiro 36, 1 (véase Estrabón 15, 1, 65 = *FGrH* 134 F 17); véase también el concepto del dios, por ejemplo, en Dión Crisóstomo 4, 139 (con Moles [*supra*, n. 16, 1983], pp. 259-260); *PGenev.* inv. 271, 2, 45-46.
54. Repito aquí algunos de los argumentos de mi artículo «*Honestius Quam Ambitiosius?* An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men», *JHS* 103, 1983, pp. 103-123, esp. 111-118, con algunas modificaciones y (así lo espero) algunas mejoras.

cínico ofrece a los demás seres humanos un modelo que imitar o una demostración de la falsedad de sus propios valores.[55] En innumerables anécdotas y descripciones literarias, hallamos al cínico tratando por todos los medios de convertir a otros seres humanos (desde uno o dos individuos hasta grandes multitudes en las ciudades)[56] a la vida cínica de la virtud, y a menudo es seguido por discípulos.[57] Ostenta una amplia variedad de títulos que suponen un papel didáctico y proselitista respecto a los demás,[58] papel que parece testimoniar una profunda filantropía *(philanthrōpia)*,[59] «amor por la humanidad» y «benevolencia». Estos aspectos en apariencia altruistas de la conducta cínica no pueden ser desdeñados como adornos posteriores inspirados por el carácter, más humano, de Crates. Todos o casi todos están documentados y se atribuyen al propio Diógenes, y algunos, desde luego, a su predecesor Antístenes. Parece, pues, que forman parte integrante del cinismo.

¿Significa esto que el cínico reconoce su parentesco con la humanidad en general? Admitamos que esta conclusión presenta dificultades que buen número de estudiosos juzga tan graves como para viciar la

55. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 78 = *Anthologia Palatina* 16, 334 (V B 108 G); Séneca, *Ep.* 20, 9: *De Beneficiis* 7, 8, 3; Epicteto 3, 22, 46, 86, 88; 3, 24, 112; Juliano 6, 187c, 201c; *THW* 4, 1942, s.v. *μάρτυς*, pp. 477-520 (H. Strathmann); Delatte (*supra*, n. 47); Billerbeck (*supra*, n. 47), pp. 78, 107; Kindstrand, *Philologus* 124, 1980, p. 90; también debe tenerse en cuenta el importante *παράδειγμα* de Sócrates: Platón, *Apología* 23a12. Por supuesto, la conducta de los cínicos a este respecto puede criticarse como *τῦφος* o *ambitio*, etc.; véase, por ejemplo, D. L. 6, 26 (V B 55 G); Epicteto 3, 22, 50-51; 4, 8, 34; Tácito, *Historias*, 4, 40, 3; Séneca, *Ep.* 5, 2-4, 7, 9; Luciano, *Vitarum Auctio* 10-11.

56. Véase sobre esto Kindstrand (*supra*, n. 3), p. 138 (*supra*, n. 55), p. 90.

57. Esto depende a menudo del significado que se dé a la palabra «discípulo»: sobre este tema véase H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1989, pp. 37-43; Dudley (*supra*, n. 33), pp. 37-38; Kindstrand (*supra*, n. 3), pp. 10-11 (*supra*, n. 55), p. 90; Giannantoni 1985, pp. 205-208, 435-439, 504-508 = Giannantoni 1990, pp. 225-226, 485-489, 562-566; M.-O. Goulet-Cazé, «Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6, 95», *Hermes* 114, 1986, pp. 247-252.

58. *κατάσκοπος, ἐπίσκοπος, εὐεργέτης, παιδαγωγός, διδάσκαλος, ἄρχων, ἰατρός, σωφρονιστής, νουθετητής, διαλλακτής, ἀγαθὸς δαίμων, σῴζειν, ὠφέλειν*: para una documentación representativa de estos títulos, véase Moles (*supra*, n. 54), p. 112. Para los conceptos centrales y fundamentales de *κατάσκοπος* y *ἐπίσκοπος*, véase en especial E. Norden, «Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie», *Jahrbücher für classische Philologie*, supl. 19, Leipzig, 1893, pp. 365-462; y Giannantoni 1985, pp. 457-458 = Giannantoni, 1990, pp. 507-508.

59. Véase especialmente Kindstrand (*supra*, n. 3), pp. 61, 247; Moles (*supra*, n. 54), pp. 112-114.

conclusión, sin duda respecto al cinismo de Diógenes o, al menos, porque vuelven incoherente la postura cínica. ¿Qué hay de las críticas e insultos que dirige el cínico a la humanidad en general, insultos característicos del cinismo de Diógenes, pero que distan mucho de estar ausentes en el tipo de cinismo representado por Crates, universalmente admitido como más moderado? ¿Qué hay del manifiesto desdén con que el cínico divide a la humanidad en un puñado de sabios y la masa de los necios o los insensatos? ¿Qué hay del manifiesto elitismo tal como se expresa en la doctrina según la cual «el sabio es amigo de los de su clase»?[60] Y si el cínico es del todo autosuficiente y se mezcla en asuntos ajenos sólo por su libre elección (como, por ejemplo, en la esfera sexual, en que la masturbación y el «amor libre» están igualmente legitimados), ¿por qué debería preocuparse del estado moral de los demás? Es cierto que los cínicos parecen reconocer ciertas virtudes (por ejemplo, la «justicia»),[61] que comprende tratos virtuosos con otras personas; pero tales virtudes son marginales en el cinismo. También es verdad que las malas acciones dirigidas a los demás pueden formar parte del vicio, pero la virtud cínica —«la vida acorde con la naturaleza» en el sentido más primitivista, una constante «disciplina» *(askēsis)* de «tareas naturales» *(hoi kata physin ponoi)*—[62] puede sin duda constituir una actividad muy independiente.

En mi opinión, estas dificultades se han exagerado. La crítica ácida —incluso el maltrato— de los ignorantes no es incompatible con un propósito didáctico. Diógenes y Crates lo afirman de manera explícita.[63] El aparente conflicto entre una misión filantrópica *(philanthrōpia)* y el elitismo halla su exacto paralelismo en el estoicismo, y puede resolverse con la hipótesis de diferenciar niveles de realidad o distinguir entre lo real y lo potencial o ideal.

Es cierto que media un abismo entre el sabio y la mayoría, víctima de la ilusión, y que sólo aquél es un ser humano en la plena acepción del término.[64] Pues el vicio es fruto de la ignorancia y la virtud lo es del co-

60. D. L. 6, 105.

61. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 16 (V A 41 G), 6, 12 (V A 134 G), 6, 5 (V A 176 G); Crates F 10 D = 1 Dielh = 84 G; Bión F 17,7 K = Teles F 2, P. 7, 3 Hense; Kindstrand (*supra*, n. 3), pp. 214-215.

62. Véase *supra* el notable estudio de M.-O. Goulet-Cazé en n. 12.

63. Estobeo 3, 13, 44 (V B 149 G); Crates F 10 D = 1 Diehl = V H 84 G.

64. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 41 (V B 272 G), 6, 60 (V B 273 G).

nocimiento.[65] La virtud cínica es «fácil» y representa, en efecto, el estado natural de los seres humanos.[66] Todos los hombres sin excepción están dotados de «intelecto», «razón» o «juicio». Además, muchas de las barreras convencionales que separan a los seres humanos son demolidas por el hecho de que el cínico rechaza la familia y todas las distinciones basadas en el sexo, el nacimiento, el rango, la raza o la educación. Por consiguiente, incluso a las masas idiotizadas se las puede considerar potenciales seres humanos. En otras palabras, para el cínico los seres humanos son y no son *philoi* (amigos, semejantes). Podemos recordar la doble actitud de los cínicos hacia los animales. Por supuesto, esta compleja actitud, basada en distintas percepciones de la semejanza y la diferencia, forma parte integrante del pensamiento griego, tal como nos han mostrado (al menos a algunos de nosotros) Claude Lévi-Strauss y otros grandes estructuralistas franceses. Así pues, el abismo entre los cínicos y los seres humanos ordinarios, aun siendo inmenso, no resulta insuperable. Desde luego que es menor para cínicos como Crates, quien (según parece) consideraba que alcanzar la «sabiduría» *(sophia)* completa es una imposibilidad.[67]

El potencial vínculo de humanidad entre el cínico y las masas explica varios de los más característicos papeles desempeñados por aquél. Él es un «maestro» *(didaskalos)* porque la fructífera aplicación de la doctrina cínica salvará el abismo existente entre ambos grupos. De no ser así, ¿qué tiene de bueno la enseñanza cínica? Él es *kataskopos* (espía, inspector) porque indaga la verdad y la revela a los hombres. Es un «mediador» *(diallaktēs)* porque reconcilia a los hombres y, si todo este análisis es correcto, debe también ser un *diallaktēs* porque reconcilia a hombres y dioses. Es asimismo un *agathos daimōn* (ángel de la guarda) porque actúa de mediador entre hombres y dioses.

Así pues, cuando Epicteto describe a Diógenes como «querido de los dioses y de los hombres» y como «amante de toda la humanidad»,[68] no se trata de una visión tardía, propagandística y estoicizante, sino de una concepción inherente al cinismo desde sus comienzos. Debemos reconocer que para poner de relieve la profunda «filantropía» *(philanthrōpia)* de Diógenes, Epicteto le atribuye con escasa verosimilitud las cualidades

65. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 105.
66. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 70 (V B 291 G).
67. Véase D. L. 6, 89 (V H 36 G), con Moles (*supra*, n. 54), p. 110, n. 56.
68. Epicteto 3, 24, 64 (V B 290 G).

«suaves» de Crates, pero la diferencia entre el método de enseñanza de Diógenes y el de Crates radica en los medios, no en los fines.[69] También debemos admitir la existencia de una tendencia genuinamente misántropa, pero ésta no forma parte integrante del cinismo, y nunca pasó de ser algo secundario.[70]

Otros factores apoyan la tesis de que los cínicos reconocían al menos la posibilidad de una humanidad común: ciertos dichos de Diógenes y Demonax;[71] la defensa del canibalismo por Diógenes, que no invoca, como cabría esperar, las diferencias entre los cínicos y sus semejantes, sino su esencial identidad;[72] el hábito de los cínicos de referirse a las costumbres de los países extranjeros;[73] la idea de que todos los seres humanos están dotados de «razón»; y el mito antiprometeico cínico, que se remonta al propio Diógenes y que considera a los seres humanos como una unidad antes de que surgiese el vicio.[74]

A pesar de los argumentos de ciertos estudiosos, continúo creyendo que el célebre pasaje de Plutarco en *De Fortuna Alexandri* revela numerosos detalles de la actitud cínica hacia los demás hombres y del cosmopolitismo cínico en general.[75] Ahí desarrolla Plutarco la tesis de Onesicrito de Alejandro como filósofo en acción, y contrasta las proposiciones puramente téoricas de Zenón con las realizaciones concretas de Alejan-

69. Véase Moles (*supra*, n. 54), pp. 112-113.

70. Véase, por ejemplo, Ps. Heráclito, *Ep.* 4, 2; 5, 3; 7 *passim*; Ps. Diógenes, *Ep.* 27, 41; Plinio, *NH* 7, 19, 79-80; G. A. Gerhard, «Zur Legende vom Kyniker Diogenes», *Archiv für Religionswissenschaft* 15, 1912, pp. 80-109 = Billerbeck (*supra*, n. 19), pp. 89-106, esp. 94-95.

71. D. L. 6, 56 (V B 189 G); Luciano, *Demonax* 21, con Moles (*supra*, n. 54), p. 113.

72. Véase D. L. 6, 73 (V B 132 G).

73. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 73 (V B 132 G); véanse además los tratamientos de Weber (*supra*, n. 12), pp. 117-133; Giannantoni 1985, p. 467 = Giannantoni 1990, p. 518.

74. Véase, por ejemplo, D. L. 6, 44; Estrabón 15, 1, 64 = *FGrH* 134 F 17; Dión Crisóstomo 6, 22-25; Ps. Diógenes, *Ep.* 32, 3; Máximo de Tiro 36; Brown (*supra*, n. 14), p. 149, n. 152; Moles (*supra*, n. 54), p. 116; Goulet-Cazé (*supra*, n. 12), pp. 59-60.

75. Plutarco, *De Fortuna Alexandri* 6, 329a-d; *Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη Πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν ... δι' αἵματος καὶ τέκνων ἀνακεραννυμένους*. Desde luego que este pasaje ha sido muy debatido y ha dado lugar a conclusiones muy variadas. Véase, por ejemplo, M. H. Fisch, *AJP* 58, 1937, pp. 66-69, 137-138; W. W. Tarn, *AJP* 60, 1939, pp. 65-69; *id.*, *Alexander the Great*, vol. 2, Cambridge, 1948, pp. 417-424; H. C. Baldry, *JHS* 79, 1959, pp. 12-13; *id.*, *The Unity of Mankind* (*supra*, n. 18), pp. 159-160; O. Murray, *CR* 16, 1966, p. 369: Rist (*supra*, n. 35), pp. 64-65; A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1980, p. 254; Moles (*supra*, n. 54), pp. 115-116 y nn. 95-98 (que ya contienen las líneas maestras de mi interpretación); A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge, 1987, pp. 429-430 (67A), 435; A. Erskine, *The Hellenistic Stoa*, Londres, 1990, p. 20; Schofield (*supra*, n. 4), p. 104-111.

dro. Zenón escribió su *República* «en la cola del perro», cuando aún era discípulo de Crates,[76] y muchos de los elementos cínicos de esta obra por lo general se reconocen.

Al igual que Diógenes, Zenón rechaza los existentes *dēmoi* (pueblos, ciudadanías) y *poleis* (estados), aunque los estoicos posteriores no se mostraron conformes con esto. El ideal de Zenón es que «todos los seres humanos fueran miembros del mismo pueblo y conciudadanos, y que hubiera un género de vida y un cosmos» (*pantas anthrōpous hēgōmetha dēmotas kai politas, heis de bios kai kosmos*: Plutarco, *De Fortuna Alexandri* 329a-b). El propio Diógenes era «ciudadano del cosmos» y, desde mi punto de vista, consideraba a todos los hombres sus potenciales *philoi* (amigos, semejantes) y, en consecuencia, potenciales «ciudadanos del cosmos» como él mismo. La única divergencia de opinión entre ambos filósofos radica en la importancia que Zenón atribuye al *nomos* (costumbre, ley), pero esto nada tiene que ver con el *nomos* existente, que los cínicos desdeñaban: es la «ley» o la «razón» de la naturaleza que interpenetra el cosmos y que, en consecuencia, puede ser compatible con el principio cínico de «vivir de acuerdo con la naturaleza». (Volveré sobre este punto.)

En contraste con Zenón, Alejandro tradujo las ideas filosóficas a la realidad. Según él, su papel era el de un «universal y divino gobernante y reconciliador de todas las cosas» (*koinos theoten harmostēs kai diallektēs tōn holōn*, *ibid.* 329c). Como el cínico, es enviado por los dioses; como el cínico, es un gobernante de hombres; como el cínico, es gobernante de todos los hombres; como el cínico, es un reconciliador (y señalamos la presencia de esta idea en Onesicrito);[77] y no sólo es reconciliador de hombres, sino también *tōn holōn*, o sea de cuanto existe: toda la tierra, el cosmos, los hombres y los dioses.

Este pasaje demuestra también la doble clasificación de los seres humanos que he defendido: en un nivel, para Zenón, «todos los seres humanos» son «miembros del mismo pueblo y conciudadanos», y para Alejandro todos los hombres deberían considerar «el mundo habitado» como su «hogar» o «patria»; y en otro nivel Zenón excluye a los malos de este estado,[78] y para Alejandro la humanidad se divide en

76. Las últimas fechas propuestas por Erskine (*supra*, n. 75: 9-15) entran en conflicto con los testimonios antiguos, que, en mi opinión, no deberían descartarse a la ligera.

77. Véase Estrabón 15, 1, 65.

78. Véase D. L. 7, 32-33.

buenos, que son allegados, y los malos, que no están emparentados con los buenos. Esta doble clasificación también resulta evidente en otro texto cínico, Pseudo Heráclito, *Epístola* 9,2, donde la «política del cosmos» se define por la virtud o el vicio, y así el cosmos es el «lugar común para todos».[79]

Y así llegamos a nuestra conclusión. El cínico proclama su conformidad con el cosmos. Puede vivir una vida virtuosa en cualquier sitio. La tierra entera le sirve de hogar. Mantiene una actitud positiva hacia el mundo natural y hacia el animal. Él mismo es semejante a un dios. Reconoce su parentesco real con otros sabios y su potencial parentesco con los seres humanos en general, a los que trata de convertir. Es un mediador entre hombres y dioses, y esa mediación constituye una parte importante de su actividad pedagógica.

Permítaseme anticiparme a posibles objeciones. ¿Es este modelo estoico más que cínico? No; es justo al revés. El estoicismo es cinismo enriquecido, por supuesto, con muchos refinamientos. ¿Es anacrónica la hipótesis de ese modelo de cosmopolitismo anterior a Alejandro Magno, quien, según algunos especialistas, fue el primero en dar consistencia a la idea de la unidad del género humano? No; el sentido de unidad del género humano ya había sido expresado por Antifón y Alcidamas (por no hablar de Homero y Herodoto), y la tesis de Plutarco en *De Fortuna Alexandri* se basaría en que Alejandro fue el iniciador de tales ideas. ¿Depende este modelo de teorías físicas, que los cínicos no podrían aceptar, dado su rechazo de la física? Hay dos posibles respuestas a esta pregunta. Primero, lógica o ilógicamente Diógenes invocó en ocasiones teorías físicas. Segundo, aunque las teorías físicas de Anaxágoras y Empédocles sirven para dar coherencia al modelo, no le son indispensables. Lo esencial de dicho modelo se remonta a Homero, y modelos similares los desarrollaron ciertos presocráticos, cuyas explicaciones físicas pudieron ser rápidamente descartadas por filósofos no intelectuales como los cínicos.

Por último, ¿qué se puede decir de la importancia, originalidad e influencia del cosmopolitismo cínico? El concepto clarifica la postura del cínico en el universo y sus relaciones con la naturaleza inanimada, los

79. *ἀνὴρ δὲ 'Εφέσιος, εἰ ἀγαθός, κόσμου πολίτης. τοῦτο γὰρ κοινὸν πάντων ἐστὶ χωρίον, ἐν ᾧ νόμος ἐστὶν οὐ γράμμα ἀλλὰ θεός, καὶ ὁ παραβαίνων ἃ (μὴ) χρὴ ἀσεβήσει· μᾶλλον δὲ οὐδὲ παραβήσεται, εἰ παραβὰς οὐ λήσεται.*

animales, los demás hombres y los dioses. También nos ofrece una respuesta parcial a la pregunta de por qué el cínico, a pesar de su autosuficiencia, debería preocuparse por la moral ajena. Como *kosmopolitēs* (ciudadano del cosmos), reconoce su potencial parentesco con los demás, y por tanto tiene cierta obligación de ayudarlos.

Las proclamaciones de originalidad a propósito del cosmopolitismo cínico requieren una cuidadosa formulación. Su elemento más característico —la interpretación primitivista o animalista del principio de «vivir de acuerdo con la naturaleza»— tiene paralelos en el siglo V, aunque en general esos paralelos disocian animalismo y «filantropía» *(philanthrōpia).*[80] También aquí Antístenes fue un intermediario de importancia indudable. Sin embargo, está justificado atribuir a Diógenes la invención de la palabra *kosmopolitēs*, que en sí misma marca un hito importante en la historia de las ideas, y que expresa sus sentimientos cosmopolitas con esa combinación de virtuosismo verbal y de cautivadora exposición tan característica de este gran filósofo.

Según mi interpretación, el cosmopolitismo cínico influyó en el estoico mucho más de lo que la opinión común reconoce. Los cínicos no legaron a los estoicos un concepto puramente negativo al que los segundos añadieron un valor positivo: antes bien, el cosmopolitismo cínico ya contenía todas las cualidades positivas esenciales que los estoicos presentaron con una exposición más acabada, y que integraron en un sistema físico plenamente desarrollado.

Queda un último problema: el grado preciso de convergencia entre los cosmopolitismos cínico y estoico. El rechazo cínico de la *polis* contrasta con la ortodoxia estoica de que la *polis* tenía cierto valor como una analogía imperfecta de la verdadera «política cósmica». En concreto, ¿hasta qué punto cabe reconciliar las interpretaciones cínica y estoica del principio de «vivir conforme a la naturaleza»? El primitivismo y el animalismo siguen siendo estrategias disponibles en el estoicismo de todos los períodos, aunque algunos estoicos los rechazan, al menos en sus formas más extremas. No faltan especialistas modernos, en particular Höistad, que han visto en el cosmopolitismo cínico esencialmente la misma fusión de «naturaleza» *(physis)*, «costumbre» o «ley» *(nomos)* y «razón»

80. Véase, por ejemplo, Lovejoy y Boas (*supra*, n. 30), pp. 112-116; T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Londres, 1951, reimpr. 1967, p. 48, n. 4; Guthrie (*supra*, n. 18), 3, 1, 104 y n. 4, 114 y n. 4; R. Seaford, *Euripides: Cyclops*, Oxford, 1984, pp. 52-55.

(logos) trascendental que se halla en el estoicismo.[81] Cabría entonces ligar el pasaje citado de *De Fortuna Alexandri*, de Plutarco, con determinados pasajes de Filón y de otras fuentes. Desde esta perspectiva, las interpretaciones cínica y estoica de «vivir conforme a la naturaleza» son casi idénticas. El análisis de Höistad, aunque errado en el detalle,[82] no carece, pues, totalmente de validez.

Mi punto de vista es bastante distinto. Los cínicos y los estoicos compartían creencias que pudieron llevar a unos y a otros a la misma conclusión, o sea que «vivir conforme a la naturaleza» significa vivir de acuerdo con el orden natural en su conjunto, ordenado por designio divino. En la práctica, sin embargo, los cínicos atribuyeron la mayor importancia al primitivismo animalista y a la autosuficiencia individual, porque tales ideas contribuían a la simplicidad y atractivo de su mensaje: ¿qué podía ser más natural que vivir la vida de los animales? ¿Qué más reconfortante que la convicción de que la autosuficiencia conduce a la felicidad?

Eso por lo que respecta a la teoría, pero ¿qué hay de la práctica? ¿Fue la *politeia* cínica una realidad, una utopía, un ideal o una comunidad de filósofos? Los cínicos divergían de sus predecesores primitivistas del siglo V en que practicaban su interpretación animalista de «vida conforme a la naturaleza». También divergían de sus predecesores cosmopolitas en que practicaban su cosmopolitismo. La «política del cosmos» es ya una realidad para los propios cínicos, y tratan de hacerla realidad para los demás, que son potenciales conciudadanos. Después de todo, en el tiempo de Cronos, la «política del cosmos» ya había sido una realidad para todos los hombres. A su extravagante manera, la política de Diógenes era la más práctica, universalista y (no temamos decirlo) noble de todos los estados *(politeiai)* filosóficos —por supuesto, de todos los estados políticos— de la antigüedad.

Subsiste una tensión entre la simplicidad de la vida primitivista y la autosuficiencia cínica, por una parte, y las implicaciones del cosmopolitismo cínico por otra. En mi opinión, Juliano aprecia esta tensión correctamente cuando escribe que la «finalidad» *(telos)* de Diógenes y Cra-

81. Véase, por ejemplo, Höistad (*supra*, n. 6), pp. 138-142; R. Anastasi, *Studi in onore di Quintino Cataudella*, vol. 2, Catania, 1972, pp. 367-370; Buora (*supra*, n. 6).

82. Por ejemplo, cuando acepta la autenticidad del silogismo sobre νόμος en D. L. 6, 72 (véase *supra*, n. 10).

tes era su propia «felicidad» *(eudaimonia)*, pero que ellos también ayudaron a otros a ser sus «conciudadanos» *(sympoliteuomenous)*.[83] En cualquier caso, esta tensión no nos permite negar el valor positivo del cosmopolitismo cínico, un valor que espero haber puesto en claro, contradiciendo la opinión común.

83. Juliano 6, 201c: *Καὶ οὐ τοῦτο ... ἀλλὰ καὶ τοῖς λόγοις.*

CABEZAS DE PERRO Y NOBLES SALVAJES: ¿CINISMO ANTES DE LOS CÍNICOS?

James Romm

> Los más nobles de los cínicos, por su parte, dicen que el gran Heracles... legó a la humanidad el mayor ejemplo de su género de vida. Pero yo, aunque deseo hablar reverentemente de los dioses y de aquellos que han alcanzado el estado divino, creo que antes de Heracles hubo otros, no sólo entre los griegos, sino también entre los bárbaros, que practicaron esta filosofía.
>
> JULIANO, *Oración* 6, 187c-d

En el estudio de la filosofía cínica se ha prestado mucha atención al tema de los orígenes: lo que Diógenes debió a Antístenes, y éste a Sócrates. Pero incluso en la antigüedad se suscitó la sospecha, tal como sugiere mi epígrafe, de que el cinismo era anterior a esas tres figuras, y de que podía retrotraerse a la época anterior a Heracles. Más recientemente, Farrand Sayre ha ido más allá que Juliano al sugerir que las raíces del cinismo se extienden a las primeras fases de la evolución humana: «Es probable que el primer hombre que dio forma a un martillo de piedra fuera escarnecido por los cínicos, que proclamaban que las piedras sin tallar eran mejores.»[1]

El contenido de este artículo es una adaptación del capítulo 2 de mi reciente libro *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton, 1992. Agradezco a Bracht Branham sus sugerencias en materia de redacción.

1. *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948, p. 48. Contrasta con la visión de Donald Dudley, quien observa en el párrafo inicial de su *History of Cynicism*, Londres, 1937: «El cinismo no puede presentarse como anterior a Diógenes de Sínope.»

Parece improbable que alguno de estos modelos de cínico de la edad de piedra pueda ser recuperado hoy en día, pero al menos es posible que algunos de los antecedentes literarios del movimiento puedan ser investigados sin aventurarse demasiado en el terreno de la especulación. Espero mostrar aquí que por lo menos una primitiva rama de los antecesores de los cínicos puede ser objeto de nuestra consideración, aunque raras veces han reparado en ella los estudiosos del movimiento cínico en sí:[2] las tradiciones arcaicas griegas en torno a los nobles salvajes y otros hombres primitivos, muchos de los cuales anticipan claramente los paradigmas cínicos de épocas posteriores. Explicaré que el auge de la literatura etnográfica en los siglos VI y V a.C. permitió a los griegos comparar su propia cultura, y no siempre de modo favorable, con las culturas de los bárbaros, en particular con etíopes, escitas, arimaspis y *kynokephaloi* (cabezas de perro). La etnografía sirvió, pues, como un primer terreno de pruebas para la *parrhēsia*, la libertad para contravenir y ridiculizar la práctica establecida, que más tarde acabaría caracterizando el discurso cínico y el estilo cínico de vida.

No debería sorprendernos hallar una estrecha vinculación entre el discurso cínico y la primitiva etnografía griega. Entre otras cosas, el cinismo es una forma de extrañamiento cultural voluntario, en el que el individuo acaba por considerar como arbitrarios por naturaleza las costumbres y los valores de su sociedad, y desdeña seguirlos. A su más radical practicante, Diógenes de Sínope, se le atribuye haber escrito dramas en los que desafiaba los supuestos culturales más básicos, los tabúes relativos al canibalismo y al incesto. Pero la marginación social que un cínico debía esforzarse en alcanzar —volviéndose absurdo u ofensivo, y proclamando en voz alta a su alrededor esa situación marginal— también se da en la naturaleza, por así decirlo, cuando traban conocimiento pueblos

2. El comentario sobre las vinculaciones entre cínicos y bárbaros se centra las más de las veces en aspectos de su contacto real. Así, Sayre (*supra*, n. 1: 39-48) ha sugerido que Diógenes pudo haber basado algunas de sus prácticas en costumbres aprendidas de los bárbaros de su Sínope natal. Véase también Ragnar Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Lund, 1948, pp. 135-138, sobre la pretensión de Onesicrito de haber hallado un modo de vida cínico entre los gimnosofistas de la India (Estrabón 15, 1, 63-65; Plutarco, *Alejandro* 65); por su parte, T. Gomperz (*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy* vol. 2 [Nueva York, 1905]) observa que «no pocos sucesores [de Antístenes] pertenecen a los márgenes de la cultura griega» (148). Marie-Odile Goulet-Cazé también señala la tendencia del cinismo a enraizar entre esclavos y otros miembros de la sociedad privados de derechos, al menos en época romana («Le cynisme à l'époque imperiale», *ANRW* 2, 36, 4, pp. 2720-2833, esp. 2735).

con diferentes costumbres (*nomoi*). En ese epifánico momento de contacto, las costumbres que pertenecen a dichos grupos se revelan necesariamente artificiales, tal vez incluso construcciones extravagantes o desprovistas de sentido. Si Diógenes aprobaba el canibalismo en su drama perdido *Thyestes*, su postura halla su paralelo etnográfico en la narración de Herodoto sobre cómo Darío reunió en una ocasión a griegos e indios para investigar sus respectivas costumbres funerarias.[3] Los indios, que se comían a sus muertos, quedaron tan horrorizados ante los ritos griegos de cremación como los griegos se sintieron trastornados por la antropofagia de los indios. La confrontación entre diferentes sistemas de valores invalida cualquier pretensión de vigencia universal por parte de unos y otros, y pone de manifiesto el mismo sentido de alienación cultural que el autor u orador cínico trataba de infundir en su audiencia.

Pero ello no implica que Herodoto, al narrar la historia del encuentro grecoindio, pueda ser considerado un cínico. Su comentario sobre esta comparación de costumbres funerarias —«la costumbre es el rey»—, aunque susceptible de varias interpretaciones, ciertamente no significa que los griegos sean unos insensatos porque no se comen a sus muertos. Herodoto no ha condenado nada ni ha ejercido la libertad de discurso (*parrhēsia*). Aun así, el mero reconocimiento de que el hábito cultural carece de valor absoluto, que todos los jucios acerca de la costumbre son relativos, constituye un primer paso en el camino que, en última instancia, lleva al precepto cínico de *paracharaxon to nomisma*, «invalidar la moneda en curso» («violar las costumbres»). Podemos imaginar cómo un verdadero cínico, como Diógenes, reelaboraría el relato de Herodoto: en lugar de una comparación imparcial de costumbres, efectuada por Darío y por la voz del propio Herodoto como narrador, escucharíamos una mordaz diatriba sobre los males de la cremación, puesta en boca de uno de los indios antropófagos. O sea que donde Herodoto ha desplazado su discurso de una posición helenocéntrica a un terreno neutral, situado en medio, un cínico lo llevaría más allá, hacia el extremo antihelénico del espectro.

Pero no basta que un texto etnográfico contenga momentos de contacto o comparación de culturas que se cruzan para que lo consideremos un predecesor del discurso cínico. Más bien empieza a emerger una re-

3. Sobre este episodio y su tratamiento por Herodoto, véase J. A. S. Evans, «Despotēs Nomos», *Athenaenum*, n.s., 43, 1965, pp. 142-153; Hans Erich Stier, «Nomos Basileus», *Philologus* 83, 1928, pp. 225-258, esp. 239-244; y ahora Rosario Vignolo Munson, «The Madness of Cambyses (Herodoto 3, 16-38)», *Arethusa* 24, 1991, pp. 43-65, esp. 57-63.

conocible pauta cínica cuando esa comparación se maneja de cierta manera, adoptando una perspectiva bárbara para examinar las costumbres griegas. Las *Historias* de Herodoto (por continuar con nuestro más eminente ejemplo) comparan a menudo las costumbres griegas y extranjeras sin valorarlas. El retrato de los escitas en el libro 4, por ejemplo, muestra un género de vida que en muchos sentidos es opuesto al de los griegos (como ilustra François Hartog en *The Mirror of Herodotus*),[4] pero Herodoto no critica a los griegos por vivir como lo hacen. Sin embargo, cuando el historiador (según veremos más adelante) permite a un escita visitar Grecia y comentar con irrisión lo que allí encuentra, emplea una forma de discurso mucho más cercana al espíritu de la escuela cínica. Así pues, en las páginas que siguen me ocuparé exclusivamente de los encuentros culturales en los que una perspectiva ajena se ve privilegiada por encima de la nativa, dando lugar a una implícita observación satírica o polémica. De la primitiva etnografía griega se conserva un sorprendente número de tales encuentros, aunque de algunos quedan sólo fragmentos o materiales de segunda mano.

* * *

Nuestro primer ejemplo de un ataque foráneo a las costumbres nativas se halla en Herodoto,[5] lo mismo que la confrontación greco-india mencionada más atrás: las observaciones hechas por el rey de los etíopes acerca de los persas, con ocasión de una visita de sus embajadores, los ictiófagos (3, 17-24). Es paradigmático el desplazamiento de perspectiva antes descrito, aunque también deberíamos señalar dos anomalías: la primera, el encuentro no es directo, sino que se produce a través de intermediarios, los ictiófagos; y la segunda, el papel de pueblo nativo se asigna en este caso no a los griegos sino a los persas. Puede parecer ex-

4. Publicado primero como *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980; ahora en traducción inglesa por Janet Lloyd con el título aquí indicado (Berkeley y Los Ángeles, 1988).

5. Alude a esta distinción Gomperz (*supra*, n. 2: 144) al tratar del primitivismo cínico: «La idealización de pueblos sin civilizar no constituía una novedad en la literatura griega... Pero los cínicos consideraron a los salvajes sus maestros con toda seriedad.» Más recientemente, los diversos grados de distanciamiento que condujeron a los movimientos filosóficos a permanecer en la ciudad y atacar sus vicios, o a abandonarla, han sido tratados por Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, Band 40, Munich, 1982, esp. pp. 81-87.

traño que un autor griego atribuya a estos últimos la representación de la norma cultural, pero de lo que aquí se trata es del contraste entre pueblos naturales y pueblos culturizados.[6] Por eso los persas, que en ese período constituía la raza antigua más desarrollada tecnológica y políticamente, quizá sean los más adecuados para empuñar el estandarte de la cultura. Además, los valores industriales y materiales que aquí encarnan los persas, como veremos, los compartían con todos los demás miembros de la comunidad mediterránea. Parece probable que Herodoto, al plantear la confrontación de persas y etíopes siguiendo esas líneas universales, esperaría que sus lectores griegos pudieran ponerse fácilmente ellos mismos en el lugar de los persas.[7]

La confrontación comienza cuando el rey persa Cambises, hallándose en el Egipto ocupado, decide invadir el país etíope. A fin de preparar esta empresa envía una delegación de emisarios, de la tribu llamada de los ictiófagos (comedores de pescado),[8] para que presenten al rey cuatro preciosos regalos —una túnica teñida, joyería de oro, un recipiente con mirra y una jarra de vino de palma—, ostensible gesto de amistad pero, realmente, un pretexto para espiar a los adversarios. Estos ictiófagos parecen completamente ajenos al conflicto, pues no manifiestan lealtad ni al bando de los persas ni al de los etíopes; su función se limita a la de intermediarios, facilitando la confrontación entre dos culturas dispares. También sirven, en términos narrativos, como sustentadores del punto de vista de Herodoto, mostrando el mundo, a través del relato, desde las perspectivas persa y etíope.

Así, una vez los comedores de pescado han llegado a la corte etíope, la narración se apresura a adoptar la perspectiva del innominado rey. Éste, con inexplicada omnisciencia, descubre el ardid que se oculta tras la pretendida embajada y reprende a Cambises por su trai-

6. Acerca de estos términos y de la contraposición naturaleza/cultura en las *Historias*, véase Stewart Flory, *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit, 1987, cap. 3.

7. No pretendo afirmar que Herodoto aislara este episodio del conjunto del texto. Son débiles las pruebas en favor de que una invasión persa de África del sur llegara a producirse, si aceptamos que una inscripción encontrada en esa región y conservada en Berlín (véase R. Hennig, *Terrae Incognitae*, 2.ª ed., vol. 1 [Leiden, 1944], pp. 84-85) se refiere a Cambises. En cambio, tenemos pocas dudas de que Herodoto fuera en gran parte responsable de la elaboración en el episodio, que pudo haber llegado a sus oídos tan sólo en líneas muy generales (véase Torgny Säve-Söderbergh, «Zu den äthiopischen Episoden bei Herodot», *Eranos* 44, 1946, pp. 77-80).

8. También los ictiófagos fueron idealizados en la etnografía antigua, en muy parecidos términos a los etíopes; véase Diodoro Sículo 3, 15-20, Agatárquides 49.

ción.[9] Envía de vuelta a Egipto a los ictiófagos, portando símbolos del desafío etíope, pero primero se detiene, en un estado de ánimo confuso, para examinar los presentes que le han llevado (Hdto. 3, 22):

> Tomando la túnica de púrpura, preguntó qué era y de qué estaba hecha. Los ictiófagos le informaron cumplidamente acerca de la púrpura y del proceso de teñido, a lo que el rey replicó: «Esos hombres son unos impostores, pues los colores de sus atavíos son falsos.» A continuación preguntó sobre las joyas de oro (un collar y algunos brazaletes). Cuando los ictiófagos le explicaron el uso del oro como ornamento, el rey se echó a reír y, creyendo que se trataba de grilletes, dijo: «Nosotros tenemos grilletes más fuertes que ésos para nuestro pueblo.» En tercer lugar preguntó por la mirra. Cuando le instruyeron sobre su producción y su empleo en ungüentos, respondió lo mismo que a propósito de la túnica. Se acercó entonces al vino y supo de su elaboración, mientras gozaba de su sabor. A continuación preguntó qué comía el rey de Persia y cuánto tiempo vivía un persa. Le informaron de que el pan era la fuente principal de alimento, le explicaron la naturaleza del cereal y que la máxima edad que un hombre podía alcanzar era los ochenta años. A esto repuso el etíope que no le sorprendía que vivieran tan poco tiempo, pues subsistían a base de estiércol, pero que no vivirían tanto si no los sustentara aquella bebida (señalando el vino), un producto en el que los persas sí manifestaban su superioridad sobre su propio pueblo.

Desde la distanciada perspectiva de los etíopes, las costumbres persas aparecen artificiosas y ridículas. Los conquistadores del mundo conocido se ven aquí reducidos a mendaces, tramposos, insensatos y comedores de estiércol (o sea, los cereales que crecen de la tierra abonada).

Ni esos regalos ni las amonestaciones del rey a propósito de ellos están escogidos al azar: aquí se ataca a los fundamentos más básicos de la tecnología industrial y de la cultura material.[10] El rey etíope considera muy desagradable el artificio que encierran productos como la tela teñida y la mirra refinada, pues son como un eco del artificio al que recurre Cambises enviando espías. De la misma manera, el uso del oro para fines de adorno más que prácticos lo ve como algo ridículo. Los productos más estimados de una sociedad avanzada, basada en la manufactura,

9. Compárese, por ejemplo, su resentida reacción ante las pretensiones egipcias de una epifanía del dios Apis, 3, 29.

10. Véase Flory, *Archaic Smile* (*supra*, n. 6), pp. 98-99.

pierden de repente su valor cuando se ven a través de los ojos del *Naturvölker*, para quien las materias primas suministradas por la naturaleza bastan para cubrir cualquier necesidad. Herodoto acentúa este contraste en la siguiente escena, en la que el rey lleva a los ictiófagos a dar una vuelta para que presencien la vida etíope: les muestra su alimento y su bebida (carne cocida y leche); el manantial de un agua rarificada que da un tono brillante, «como el de aceite de oliva», a quienes se bañan en él; la prisión, donde los malhechores están inmovilizados con grilletes de oro; y por último la famosa Mesa del Sol, que suministra interminables cantidades de alimentos cocinados. En cada caso, se considera que los etíopes obtienen de su entorno las materias que los persas sólo pueden conseguir, de manera innoble, mediante la manufactura o el cultivo.

Esta oposición *nomos/physis* (costumbre/naturaleza) se convierte en algo más complejo en el caso de la jarra de vino de palma, la única muestra de una costumbre persa que despierta la admiración del rey etíope. Herodoto sigue aquí una larga tradición (que data al menos del episodio del cíclope de la *Odisea*) según la cual los pueblos primitivos son incapaces de resistir los efectos del vino, el más sublime de los avances logrados por las grandes civilizaciones. Pero también en este caso podemos advertir una crítica implícita al refinamiento persa: el rey etíope exalta el vino como una bebida saludable, capaz de aumentar la duración de la vida a quienes la toman, cuando en realidad ejerce el efecto opuesto en Cambises, quien (como nos enteramos en 3, 34) cae en la locura y la violencia como resultado, en parte, de su abuso del vino. El alcohol puede ser una bebida medicinal para los etíopes porque, en su inocencia propia de la edad de oro, no lo consumen de forma inmoderada. Sólo para las razas avanzadas como los persas supone una tentación peligrosa.[11]

La narración vuelve ahora con los ictiófagos al lado persa de la barrera cultural, donde los acontecimientos empiezan a precipitarse. Cambises, aguijoneado por el informe de sus emisarios sobre las observaciones impertinentes del etíope, conduce de forma atolondrada su ejército antes de haberlo aprovisionado de manera adecuada. Como resultado de ello, los persas empiezan a perecer de hambre durante el avance hacia el sur, y Cambises se ve obligado a volver atrás antes de encontrarse con su

11. El mismo contraste se aprecia en buena medida en el posterior relato de Herodoto acerca de otro jefe militar que se autodestruye, el rey espartano Cleómenes (6, 84), quien enloquece en tierra de escitas después de haber bebido vino sin mezclar.

enemigo. Conviene señalar que Herodoto relata todo este episodio de forma más bien sumaria, y no da a Cambises (o a cualquier otro persa) la oportunidad de un discurso directo o indirecto. Tratar de cómo veían los persas a los etíopes resultaría redundante, pues ya sabemos qué debían pensar, habida cuenta de que, en general, consideraban que las razas distantes eran más despreciables en proporción a su lejanía (1, 134). A todas luces reviste el mayor interés para Herodoto averiguar lo que piensan los etíopes de los persas, y por ello todo el episodio se estructura en torno al discurso del rey etíope.

En dicho discurso, Herodoto parece a punto de dar el paso que media entre el relativismo cultural del pasaje de la «costumbre es el rey» (pocos capítulos después del presente episodio) y un ataque directo a los usos nativos *(paracharaxon to nomisma)*.[12] Los mordaces comentarios que el rey hace a cada una de las descripciones de los regalos persas pueden entenderse, con un mínimo esfuerzo, como *chreiai*, las impertinentes réplicas que más tarde hicieron famosos a los cínicos: detrás de ellas hay un deseo de subvertir los presupuestos culturales persas, de mostrar la inanidad de las costumbres *(nomoi)* en las que se apoyan. Da la sensación de que el ejército persa fue vencido en este discurso y no en las extensiones desérticas de África central. La fuerza que un marginal cobra al dedicarse a observar, le hace invencible, al menos en su propio terreno: el general conquistador es fácilmente superado por el cínico burlón, como más tarde descubrió Alejandro en sus famosos encuentros con Diógenes y con los gimnosofistas de la India.

* * *

Para citar otros ejemplos de polémicas, recogidos en la literatura etnográfica anterior a los cínicos, pero parecidos a los de éstos, dirijo la mirada al lejano norte antes que al lejano sur, a un escenario de primitivismo más rudo que amable. En esa región se hallaban los arimaspi, que tenían un solo ojo; una raza que, según las leyendas griegas arcaicas, habitaba las estepas septentrionales de Asia central, donde se pasaba la vida librando tremendos combates con los grifos, que también vivían en

12. Sin embargo, no parece que Herodoto se muestre más interesado en atacar a los persas que en exaltar a los etíopes, a los que retrata como una raza de cuento de hadas, sin ambiciones ni imperfecciones. La técnica del autor de poner comentarios polémicos en boca de ingenuos bárbaros es objeto de tratamiento por A. Riese, *Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur*, Frankfurt, 1875, pp. 14-17.

aquellas tierras. Herodoto menciona a los arimaspi sólo de paso (puesto que se niega a creer en la existencia real de hombres con un solo ojo: 3, 115), pero por otras fuentes sabemos de sus terribles luchas con los grifos. Se decía que estas aves reptilianas desenterraban montones de oro cuando excavaban sus madrigueras, y allí los expedicionarios arimaspi iban a robarlo; luego tenían que escapar corriendo para salvar sus vidas de la persecución de los airados grifos.[13] El relato es paradigmático de la dura vida primitiva, puesto que refleja un mundo gobernado por pautas elementales, darwinianas, de competición entre especies, más que por el perfeccionamiento que suponen la agricultura y la producción industrial.[14] En las colecciones griegas (y luego romanas) de conocimientos etnográficos pueden hallarse relatos de este tipo, que cuentan cómo los hombres combaten a las bestias feroces o se enfrentan a los climas hostiles para su supervivencia en lugares distantes de la tierra.

Pero los arimaspi parecen ser un caso especialmente temprano y polémico al respecto, a juzgar por los fragmentos de *Arimaspia*, de Aristeas de Proconeso, un poema épico escrito quizá en el siglo VI a.C.[15] La mayor parte del poema se ha perdido, pero somos lo bastante afortunados para contar con el relato de Herodoto acerca de su composición: Aristeas, poseído por algún tipo de éxtasis religioso, viajó al país de los isedones, en el lejano norte, un lugar al sur del territorio arimaspi (4, 16, 1). Allí hizo un alto, y durante su estancia supo por los isedones lo que había más allá. A su regreso, recogió toda su experiencia en un poema épico dedicado (como su título sugiere) al tema arimaspi. Se tienen serias dudas de que Aristeas realizara de veras semejante viaje;[16] lo más probable es que el es-

13. El relato más detallado se encuentra en Ctesias (en Eliano, *Nat. Anim.* 4, 27). Hay también una vasija de Caere (siglo VI) en la que aparece pintado un grifo persiguiendo a un arimaspi. De ella trata T. B. L. Webster en *JHS* 48 (1928), pp. 196-205.

14. Véase Riese, *Idealisierung* (*supra*, n. 12) para la primitiva historia de este *topos*; para su desarrollo posterior, véase E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, Leipzig, 1920, esp. cap. 1.

15. La fecha se ha fijado de manera muy variada. Herodoto sitúa a Aristeas unos doscientos años antes de su propia época, una fecha que parece imposible por lo temprana, pero que aun así ha sido defendida por J. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, cap. 1. *Suda* coloca a Aristeas a comienzos del siglo VI, cronología que se ha considerado más razonable. Véase el tratamiento del tema por Walter Burkert en una revisión de Bolton, *Gnomon* 35, 1963, pp. 235-240. El poema no contiene ninguna prueba decisiva en favor de la fecha más antigua o más reciente.

16. Ken Dowden («Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes», *REG* 93, 1980, pp. 487-492) señala más bien fríamente que Aristeas no pudo haber ido muy lejos en el estado semejante al trance que Herodoto denomina *phoibolamptos*. Por otra parte, véase Bolton (*supra*, n. 15), cap. 4, para la interpretación de que el viaje de Aristeas fue real.

cenario se inventara para permitir una amplia confrontación entre supuestos culturales diferentes. Al igual que los comedores de pescado de la fabulación etíope de Herodoto, que llevaban consigo las señas de los *nomoi* persas, Aristeas sirve aquí de embajador cultural y de explorador, efectuando una expedición a la zona intermedia, donde los valores de las culturas dominantes se encuentran con los de las razas más marginales.

Los anfitriones de Aristeas, los isedones, parecen haber servido de cauce para esta confrontación cultural. Fueron ellos, por lo que sabemos a partir de las observaciones de Herodoto, quienes describieron las batallas entre arimaspi y grifos, mientras que el propio Aristeas se limitó a escuchar y luego a transcribir sus relatos. Este hecho contribuye al muy idealizado planteamiento que puede advertirse en los escasos fragmentos supervivientes del poema (frr. 4, 5).

> Dicen que hay hombres que viven más arriba, y que comparten sus límites septentrionales. Son muchos, muy nobles guerreros, ricos en caballos, con numerosos rebaños de ovejas y abundante ganado vacuno.
>
> Cada uno tiene un solo ojo, situado en su elegante frente. Poseen un cabello muy híspido, el más áspero de toda la humanidad.

Aquí los isedones —que sin duda deben interpretarse como el sujeto de *phasi*, «dicen»—[17] pintan a sus vecinos norteños como un pueblo civilizado cuya vida, al igual que toda aristocracia homérica de sangre, es rica en los goces de la equitación y la batalla. En efecto, los arimaspi son descritos como *polyrrhēnas polyboutas*, «poseedores de muchos rebaños de ovejas y de reses», como los ricos señores de Pilos a los que Homero asigna idéntica atribución formularia (*Il.* 9, 154, 296). Aún es más notable que los rostros de los arimaspi, pese a tener un solo ojo —por lo general un signo de fealdad grotesca— los vean aquí los isedones como *prosōpa kharienta*, «caras agradables». Los isedones parecen actuar como portavoces de un punto de vista no griego, en el que los arimaspi del lejano norte, que a los ojos de los griegos podrían parecer tan salvajes como el cíclope Polifemo, son elevados en cambio a una estatura digna de un héroe de la *Ilíada*.

El reverso de esta actitud idealizadora podría mostrar a los isedones volviendo su mirada hacia las razas del Mediterráneo central, y descri-

17. A la misma conclusión llegó C. M. Bowra en «A Fragment of the *Arimaspeia*», *CQ* 49 (1956), pp. 1-10.

biéndolas, a ellas y no a los arimaspi, como bárbaras. Y, en efecto, un momento muy parecido a éste parece haberse conservado en un pasaje de *Arimaspia*, citado en el tratado *Sobre lo sublime* (10, 4), unos ocho o nueve siglos después de que el poema empezara a circular (fr. 7):[18]

> Y a nuestro parecer esto es también algo sorprendente: los hombres viven en el agua, en la mar, lejos de tierra. Son dignos de lástima, pues soportan pesadas aflicciones: tienen puestos los ojos en las estrellas y su vida y su alma en la mar. Uno pensaría que alzan sus manos a los dioses y recitan muchas plegarias, mientras arrojan con violencia sus entrañas.

No está del todo claro lo que aquí se describe, pues el autor de *Sobre lo sublime* cita el pasaje sin precisar el contexto original. Como resultado de ello, las modernas interpretaciones han variado en gran manera.[19] Pero la lectura más defendible ve en este pasaje el intento de una raza aislada —cabe suponer que, de nuevo, los isedones— por comprender la idea, para ella extraña, de la navegación. No habiendo conocido previamente esta actividad, los isedones dan ingenuamente por sentado que los hombres que navegan en barcos en realidad habitan en el agua, y que la inestabilidad de semejante vida les produce casi constantes incomodidades (incluyendo el mareo, descrito aquí como que arrojan las entrañas).[20] Si esta lectura es correcta, podemos imaginar que Aristeas fue el primero en describir la navegación a los isedones, y seguramente el único heleno que visitó su remota parte del mundo. Por eso la forma caricatures-

18. Citado por el autor, convencionalmente conocido como Longino, como una fallida descripción de una tormenta en el mar, para contrastarla con la versión más afortunada de Homero. Longino no menciona a Aristeas por su nombre, y se refiere sólo al «autor de *Arimaspia*». Bolton (*supra*, n. 15: 26-27) cree que no tuvo acceso al poema entero. Véase el tratamiento *ad loc.* de D. A. Russell, *Longinus: On the Sublime*, Oxford, 1964. En cualquier caso, Longino no puede haber recordado correctamente el contexto del pasaje, puesto que apenas es capaz de describir una tormenta en el mar.

19. Bethe (*RE* 1, 2 voz «Aristeas», col. 877) cree que son «*fabelhaften Meerbewohnern*», pero no hay prueba en ningún sitio de tal leyenda. Karl Meuli, que trata del pasaje en «Scythica» (*Hermes* 70, 1935, pp. 154-155), sugiere una raza que habitaba sobre plataformas, pero esta interpretación quita todo sentido a *ommat' en astroisi... ekhousin*, «mantienen sus ojos fijos en las estrellas». Pero esta línea adquiere un hermoso y significativo sentido si la leemos en el contexto de la navegación.

20. Esta lectura fue propuesta en primer lugar por Rhys Roberts (*Longinus: On the Sublime*, Cambridge, 1899, p. 219), y ha sido apoyada por Bowra, «Fragment» (*supra*, n. 17); y por H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford, 1975, p. 242.

ca en que los isedones ven esa actividad constituye una burla no de la navegación en general, sino de la de los griegos en particular.

Tendría sentido que la navegación sirviera de eje a una inversión cultural de este tipo, pues esa práctica se había asociado desde hacía tiempo en la literatura griega al intercambio y el comercio, la evolución social y la consecuente decadencia moral. De ahí que a las razas de la edad de oro se las considerara tradicionalmente ignorantes en materia de navegación, como se advierte en el llamado último viaje de Odiseo, predicho por Tiresias en la *Odisea* (11, 121-137).[21] Según la profecía de Tiresias, Odiseo terminará su vida viajando tierra adentro, llevando un remo al hombro hasta que halle un pueblo que confunda ese objeto con un arado: o sea, que descubrirá un lugar tan alejado del mar que sus habitantes ignorarán incluso los más básicos instrumentos de navegación. De modo similar, según los esquemas de la evolución social descritos por los autores filosóficos helenísticos y romanos, a menudo es la invención de la navegación lo que marca el fin de la edad de oro y el comienzo de la prolongada caída del hombre del estado de gracia.[22] Así, esta caricatura isedona de la actividad marinera —si, por supuesto, eso es lo que viene a decir el pasaje reproducido más atrás— se diría que presenta un punto de vista acusadamente ético, tanto como etnológico: la vida virtuosa de los primitivos, tan ignorantes de la navegación, contrasta con la de los pueblos avanzados, que codiciosamente obtienen provecho de los mares.

Si ésta parece una interpretación muy alambicada construida sobre unas pocas y fragmentarias líneas de *Arimaspia*, yo añadiría que una muy similar sátira de la navegación puede hallarse en el folklore de otro rudo primitivo, el sabio escita Anacarsis. Este bárbaro del norte se creía que recorrió el mundo griego como una especie de filósofo moral itinerante a comienzos del siglo VI a.C.[23] Por desgracia, los textos que dan cuenta de esta visita derivan en su mayor parte de un período posterior al que tratamos, pero la leyenda en sí parece datar de mucho antes, de época ar-

21. Tema tratado por Jane Harrison, «Mystica Vannus Iacchi», *JHS* 24, 1904, pp. 241-254; A. Hartmann, *Untersuchungen über die Sagen vom Tode des Odysseus*, Munich, 1917, esp. pp. 91-92; y F. Dornsieff, «Odysseus's Letzte Fahrt», *Hermes* 72, 1937, pp. 351-355.

22. Los ejemplos más sobresalientes son Lucrecio, *De Rerum Natura* 5, 1004-1008; Manilio, *Astronomicon* 1, 76-78; Ovidio, *Metamorfosis* 1, 96-98; Virgilio, *Geórgicas* 3, 141-142; Séneca, *Medea* 301-339, 364-379.

23. Véase R. Heinze, «Anacharsis», *Philologus* 50, 1891, pp. 458-468; W. Schmid, «Anacharsis», *RE* 1, cols. 2017-1028; y J. F. Kindstrand, *Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata*, Studia Graeca Upsaliensia 16, Uppsala, 1981.

caica, quizá del mismo tiempo en que se compuso la *Arimaspia*.[24] Es interesante, pues, dar con las siguientes observaciones irónicas atribuidas a Anacarsis por su biógrafo de la antigüedad tardía, Diógenes Laercio (1, 103-104):

> Después de averiguar que el espesor de un barco era de sólo cuatro dedos, dijo que ésa era la distancia que separaba a quienes navegaban de la muerte... Al ser preguntado sobre qué clase de barco era el más seguro, replicó: «Los varados.»... Al ser preguntado quiénes eran más numerosos, los vivos o los muertos, contestó: «¿En qué grupo incluyes a los que navegan por los mares?»

En otro texto de la misma tradición —la novena de las *Epístolas de Anacarsis*—,[25] el sabio escita utiliza el viaje por mar como una metáfora del ansia por acumular bienes, describiendo un incidente en el que una banda de piratas hundió su propio barco por cargarlo con un excesivo botín. Más adelante veremos, al ocuparnos de la creencia popular de que Anacarsis inventó el ancla,[26] un reflejo de la desconfianza escita en los barcos. En esas leyendas, como en la de *Arimaspia*, la navegación sirve para diferenciar las razas avanzadas y las primitivas, de manera que subraya la degeneración moral de las primeras.

Los ataques a la navegación pueden recordarnos, además, las *chreiai* antipersas que Herodoto pone en boca del rey etíope, pues en ambos casos un observador bárbaro fija su mirada en los más avanzados o refinados aspectos de la vida en el mundo helénico.[27] En efecto, en toda la literatura en torno a esos *Naturvölker*, los ataques más fuertes se dirigen a las actividades que destacan como las más altas realizaciones de la cultura helénica: la navegación, las competiciones atléticas, los simposios y el uso de la plaza del mercado como centro comercial. El propio Herodoto recoge un relato temprano a propósito de Anacarsis, en el que cabe advertir claramente un ataque al refinamiento griego (4, 77):

24. Tal como lo demuestra P. von der Mühll, «Das Alter der Anacharsislegende», *Ausgewählte Kleine Schriften*, Basilea, 1975, pp. 473-481.

25. Editado y traducido por Abraham J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Missoula, 1977, pp. 36-51.

26. Diógenes Laercio 1, 104; Plinio, *Hist. Nat.* 7, 56, 209.

27. Véase Hartog, *Mirror of Herodotus* (*supra*, n. 4), pp. 12-14, para una explicación de cómo el género de vida nómada de los escitas los convirtió en una antítesis cultural de los griegos, que se basaban en la *polis*.

He oído otro relato [referido a Anacarsis] que cuentan los peloponesios, según el cual Anacarsis fue enviado por el rey escita para aprender de los usos griegos, y a su regreso informó al hombre que le había enviado que todos los griegos, salvo los espartanos, estaban demasiado ocupados para emprender cualquier actividad intelectual, y que sólo los espartanos eran capaces de mantener un diálogo inteligente. Pero esta historia es una mera frivolidad inventada por los propios griegos.

La sátira que hay tras esta broma étnica es fácil de advertir y ciertamente la recogieron los peloponesios, quienes (según nos informa Herodoto) constituían su más admiradora audiencia. Aquí, a los espartanos, por lo general la sociedad griega menos inclinada a los asuntos intelectuales, los ve un extraño como los representantes de la auténtica inteligencia de la Hélade. La inversión resultante sugiere que todos los criterios sobre la inteligencia humana son, para empezar, meramente subjetivos, y que el tonto de una raza puede convertirse fácilmente en el listo de otra.

Este uso de toscas y primitivas figuras como Anacarsis y los arimaspi a modo de espejos deformantes, en los que los *nomoi* griegos se subvierten, se convertiría más tarde en una técnica usual de las epístolas y diatribas cínicas, muchas de las cuales adoptan a Anacarsis o a otros bárbaros del norte como máscaras satíricas. Pero los textos antes comentados muestran que esta tradición puede rastrearse en el acervo de los siglos VI-V, que antecede a cualquier cosa reconocible como escuela cínica. En último análisis, podría ser más riguroso describir el cinismo como la extensión y elaboración de una tradición literaria preclásica, antes que como un movimiento filosófico surgido, como el estoicismo y el epicureísmo, durante el siglo IV a.C. Según se ha señalado repetidas veces, el cinismo produjo mucho menos en materia de doctrina escrita que otras escuelas; en cambio, sí produjo modelos de actuación, las toscas individualidades que poseían un talento seguro para «machacar» los *nomoi* de la sociedad griega. El punto en el que quisiera insistir aquí es que Antístenes y Diógenes no eran los primeros de tales modelos, sino que estuvieron precedidos por las satíricas figuras bárbaras de la etnografía y la literatura de viajes del período arcaico griego. Y los momentos en que esos bárbaros trababan conocimiento con la cultura griega (o con la cultura avanzada en general) sirvieron para ilustrar el tipo de distanciamiento que el cínico aspiraba a conseguir.

* * *

Si los cínicos no eran tan originales en sus esfuerzos para imponer la *physis* sobre el *nomos* y para invalidar la moneda de los valores griegos aceptados, como a menudo se sugiere, también puede ser cierto que ni siquiera fuesen originales como filósofos perrunos. Mucho antes de que aparecieran en escena, los griegos ya estaban familiarizados con un rostro de *Hēmikynes* (medio perros) o *Kynokephaloi* (cabezas de perro) que (según la mayoría de los relatos) habitaban en las remotas regiones de la India.[28] Recientemente David White, autor de *Myths of the Dog-Man*, ha sugerido que esas curiosas criaturas pudieron haber contribuido a dar origen al elemento canino del nombre «cínico».[29] Aunque esta idea puede no pasar de una sugerencia, atestigua el notable grado de semejanza entre esa raza bestial de primitivos hombres perro, tal como la describió Ctesias de Cnido a comienzos del siglo IV a.C., y las figuras cínicas que destacaron entrado el mismo siglo. Consideremos brevemente, pues, el relato de Ctesias acerca de esos *Kynokephaloi* protocínicos.

Ctesias vivió en Susa como médico de la corte, al servicio de la familia real persa, y por tanto, lo mismo que Aristeas entre los isedones, compartía la perspectiva de quienes contemplaban el mundo griego desde fuera. En aquel alejado lugar escribió *Persica*, una historia revisionista del Imperio persa, e *Indica*, un notable viaje relámpago por el paisaje de Oriente. Por desgracia, el texto de ambas obras se ha perdido, pero un detallado resumen elaborado por el patriarca bizantino Focio conserva lo suficiente de su contenido para permitirnos un estudio. Lo que nos interesa aquí es *Indica*, y en particular la pormenorizada[30] descripción de

28. El *Periodos Gēs* de Hesíodo menciona *Hēmikynes* o medio perros en el curso de su vuelta aérea a la tierra (fr. 150 Merkelbach-West 1, 8; véase fr. 153 = Estrabón 7, 3, 6). Su localización no está clara a partir de este texto, pero autores posteriores los sitúan en Oriente. Los *Kynokephaloi* aparecen como criaturas semihumanas sólo en Ctesias y en autores que siguen su relato. La palabra *kynokephalos* se utilizó más tarde para designar el babuino (véase Aristófanes, *Los caballeros* 416, donde no queda claro en qué sentido debe entenderse la palabra; y Platón, *Teeteto* 161d; también Otto Keller, *Die Antike Tierwelt* vol. 1, reimpr. Hildesheim, 1963, pp. 7-9).

29. David Gordon White, *Myths of the Dog-Man*, Chicago, 1991, p. 50, a propósito de los *Kynokephaloi*: «Uno experimenta la tentación de ver aquí el origen del nombre de la "secta filosófica" de Diógenes de Sínope, del siglo IV a.C., los cínicos (de *kynikos*, "perrito").» Por desgracia, el error de White al traducir el término *kynikos* revela las limitaciones de sus aptitudes lingüísticas.

30. La fiabilidad de las citas de Focio ha sido atacada por Wilhelm Reese, *Die griechische Nachrichten über Indien*, Leipzig, 1914, quien llega a la conclusión de que «*gerade wie in seinem Auszuge aus Philostratos* Vit. Apoll., *auch hier das Fabuloseste am ausführlichsten [Pho-*

los *Kynokephaloi* (o cabezas de perro), que habitaban en las remotas montañas de la India (caps. 20, 22-23).[31]

Como su nombre indica, los *Kynokephaloi* representan un exótico eslabón perdido que comparte las naturalezas humana y canina al mismo tiempo(20):

> En las montañas viven hombres que tienen cabeza de perro. Visten pieles de bestias salvajes y no hablan lengua alguna, sino que ladran como los perros, y de esta manera se entienden entre ellos. Tienen dientes mayores que los de un perro, y uñas como las de un perro, pero más anchas y redondeadas... Comprenden la lengua de los indios, pero no pueden responderles; en lugar de eso ladran y señalan con manos y dedos, como los mudos.

Su empleo de la lengua es la primera característica de los *Kynokephaloi* a la que Ctesias decide prestar atención, y puesto que la lengua a menudo la consideraban los griegos un atributo definitoriamente humano,[32] es significativo que los *Kynokephaloi* posean dicho atributo solamente en parte, siendo capaces de comprender la lengua pero no de hablarla.[33] Esta ambigüedad taxonómica continúa manifestándose a través de la descripción que hace Ctesias de los *Kynokephaloi*, en la que los cabezas de perro se ven a medio camino entre las condiciones humana y animal. Se niegan a comer el alimento sin elaborar, pero como carecen de medios para hacer fuego, tan sólo pueden asarlo al calor del sol (22).

---

tius] wiedergab, alles andere aber kurzte» (78). Más recientemente, J. M. Bigwood señala que el sumario de *Indica*, de Focio, es más detallado que sus otros epítomes, y en los casos en que no podemos comprobarlo con citas del original, a menudo sigue a Ctesias palabra por palabra («Ctesias' Indika and Photius», *Phoenix* 43, 1989, pp. 302-316).

31. Los números de los capítulos corresponden a los de la edición de R. Henry, *Ctésias sur la Perse et l'Inde: Les sommaires de Photios*, Bruselas, 1947; los mismos números se usan también en la traducción inglesa de J. W. McCrindle, *Ancient India as Described by Ktesias the Knidian*, Calcuta, 1882; reimpr. Patna, 1987.

32. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Studien zur Antiken Philosophie 6 (Amsterdam, 1977), pp. 12, 33-34; H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge, 1965), p. 15.

33. Posteriores escritores utilizaron el relato de Ctesias para clasificar a los *Kynokephaloi* como una fusión de animales y seres humanos. Véase la nota *ad loc.*, en la edición de Focio realizada por Henry Budé (vol. 1, p. 143), donde se contrasta el tratamiento de Eliano (*Nat. Anim.* 4, 46 = fr. 45, Jacoby) con el de Plinio (*Hist. Nat.* 7, 2, 23).

No tienen camas, pero se hacen yacijas amontonando hojas secas, a fin de evitar dormir en el suelo (23).

En todo este material, Ctesias parece no haber tomado en consideración a los *Kynokephaloi* como criaturas mental o culturalmente deficientes; los describe en dos ocasiones como justos *(dikaioi)*, una cualidad que en la etnografía griega implica un estado de suprema perfección moral. Más allá de la simple idealización de los *Kynokephaloi*, Ctesias parece haberlos usado además como pretexto para desafiar las costumbres griegas, motivo este que, como ya hemos visto, anticipa posteriores polémicas cínicas. Así, en la nota final de Ctesias sobre los *Kynokephaloi* (o al menos la que Focio pone al final), se nos dice:

> Todos ellos, hombres y mujeres, tienen un rabo sobre sus caderas, como el de un perro, pero mayor y más plano. Mantienen relación con sus esposas a cuatro patas, como los perros, y consideran vergonzosa otra forma de hacerlo. Son justos y más longevos que cualquier raza humana, pues alcanzan los 160 y a veces los 200 años de edad.

Para apreciar el tono satírico de este pasaje debemos tener en cuenta que las prácticas sexuales, como el habla, son criterios en los que se basaban los griegos para diferenciar las razas civilizadas de las no civilizadas. Así, Herodoto, por ejemplo, compara con las bestias a los pueblos sexualmente aberrantes: los que copulan en el suelo, por ejemplo, o en público (1, 203; 3, 101). Pero los *Kynokephaloi* ven las cosas precisamente desde la perspectiva opuesta. Para ellos la práctica civilizada del sexo se convierte en motivo de vergüenza, mientras que la relación bestial es la única variante que consideran aceptable. La subsiguiente observación de que los *Kynokephaloi* son criaturas justas, y gozan de vidas más largas que toda la humanidad, supone un aspecto irónico de esta inversión de las costumbres sexuales, mostrando que pese a su contravención de los *nomoi* griegos, cuentan con una sociedad más sana. Aunque no hay un ataque explícito a la cultura helénica, es ineludible la comparación implícita, en la que los griegos llevan con mucho la peor parte.

Por desgracia, lo fragmentario de *Indica* no nos permite determinar si a Ctesias puede considerársele un auténtico satírico protocínico. Espero haber mostrado al menos de los *Kynokephaloi*, como otros bárbaros que aparecen en la tradición y la leyenda de la Grecia primitiva, anticipan en muchos sentidos el proceder de modelos cínicos posteriores como Diógenes. Si dirigimos la mirada más adelante, a los cínicos de

época helenística e imperial —vestidos con pieles, viviendo al raso o en recipientes desechados, haciendo alarde de sus costumbres sexuales copulando en público—, podemos trazar las líneas maestras a lo largo de las cuales se formarían figuras como los *Kynokephaloi*, una vez echaron raíces en la imaginación helénica. Los cabezas de perro, al igual que el propio perro, ofrecían un modelo de distanciamiento no sólo de las costumbres de una sociedad en concreto, sino —y ésta es la mayor realización a la que un cínico podía aspirar— de la especie humana en su conjunto.

* * *

Con *Indica*, de Ctesias, hemos llegado al principio del siglo IV a.C., el siglo cuyos últimos años fue testigo de la aparición de un movimiento que cabe identificar con toda claridad como el cinismo. Es difícil encontrar textos etnográficos que cubran las décadas intermedias, o que establezcan vínculos directos entre las tradiciones arcaicas de las que aquí nos hemos ocupado y aquellas que más tarde se asociaron a Diógenes. Mi sugerencia de que a los sinceros bárbaros de la primitiva etnografía griega se les pueda considerar en cierto sentido protocínicos debe quedar como tal sugerencia, debido a la falta de testimonios explícitos en fuentes antiguas. Además, resulta significativo que, entre las diversas razas y figuras bárbaras de las que he tratado, sólo Anacarsis desempeñe un papel importante en la posterior literatura cínica (como lo estudia Richard Martin en otro lugar de este volumen).

Para terminar, puede resultar alentadora la mención de un texto adicional que atestigua el interés que había en el siglo IV por los ataques bárbaros a los *nomoi* autóctonos. Teopompo de Quíos, un eminente historiador de ese período, la mayoría de cuyas obras se ha perdido, parece haber advertido las mismas posibilidades en las tradiciones de la etnografía arcaica, como he propugnado que hicieron los propios cínicos. Según un testimonio tardío,[34] Teopompo, en el libro 8 de su *Filípica* (una historia de su tiempo centrada en Filipo de Macedonia), describía un país llamado Meropis, situado más allá de las aguas del Océano. Los habitantes de esas tierras decidieron un día explorar el resto del mundo, y

34. Eliano, *Varia Historia* 3, 18 (= Teopompo fr. 75c Jacoby). La leyenda ha sido interpretada en ocasiones como una parodia del mito platónico de la Atlántida.

cruzaron una vasta extensión del Océano hasta llegar al país de los hiperbóreos. Al trabar conocimiento con esta extraña raza y comprobar que era, con mucho, el más feliz y más agraciado de los pueblos de aquel lado del mar, los meropios quedaron decepcionados. Se apresuraron a reembarcar y regresar a casa, considerando una pérdida de tiempo proseguir su exploración.

Puesto que de nuevo nos encontramos aquí, como con Ctesias, ante una información de segunda mano y no con un texto completo, no podemos aventurar nada acerca del tono o las intenciones de la leyenda que Teopompo nos transmite sobre los meropios. Resulta difícil imaginar que no haya un punto de sátira o polémica en la escena de la desilusionada partida del país de los hiperbóreos. Un autor no hace llegar unos visitantes a un mundo ajeno, para después hacer que se retiren contrariados, sin la intención de dirigir un ataque a la cultura de ese mundo. El hecho de que los hiperbóreos sean aquí objeto de escarnio, resulta especialmente reprobable, pues ellos, de acuerdo con la concepción tradicional griega, llevaban una vida más pura y dichosa que nadie en este mundo perecedero. Si aparecen tan infelices a los ojos de los meropios, como parece haber dado a entender Teopompo, entonces los griegos sin duda deberían parecer peores.

Cito este breve y misterioso fragmento de Teopompo sólo para mostrar que la tradición del bárbaro burlón estaba muy viva, y se utilizaba de manera creativa y contenida durante la segunda mitad del siglo IV. La idea de poner modelos etnográficos al servicio de la filosofía moral y la crítica social estaba en el ambiente.[35] Resulta verosímil que dicho ambiente inspirase también a quienes más tarde se reconocerían como cínicos. De haber sido así, hubieran hallado, sobre todo en las narraciones de contactos entre culturas distintas, a las que nos hemos referido, un modelo de discurso que se aproximaba en gran medida a sus propias tradiciones de automarginación, libertad de palabra *(parrhēsia)* y renuncia a las costumbres dominantes. Quizá eso sea hasta donde podemos llegar con seguridad en la reconstrucción de la historia del cinismo desde Heracles a Diógenes.

35. También pueden mencionarse aquí las narraciones de viajes de Yámbulo y Evémero, aunque presentan un carácter algo distinto al de las obras de las que hemos tratado, pues usan más a los griegos para observar y comentar el mundo de los bárbaros que viceversa.

EL ACENTO ESCITA: ANACARSIS Y LOS CÍNICOS

R. P. Martin

¿Por qué Anacarsis? Entre los muchos paradigmas posibles de los que servirse para personificar al sabio, ¿qué hizo de bueno el semimítico escita del siglo VI para que se lo apropiaran los adscritos al cinismo y sus compañeros de viaje hasta Juliano y aun después?[1]

La respuesta ya se dio sucintamente —resulta difícil precisar en qué contexto— en una carta que contenía una sola frase, atribuida a Apolonio de Tiana, sabio pitagórico del siglo I d.C., y dirigida a un tal Lesbonax: «Anacarsis el escita fue un sabio; y si era escita, entonces fue porque era escita que fue un sabio.»[2] Apolonio lo dice como quien propina una bofe-

1. Desde buen principio, sitúo a Anacarsis en los límites de las categorías míticas, que considero filtros cognitivos tal como los entendió, en primer lugar, Lévi-Strauss y elaboraron Clifford Geertz, Rodney Needham y, entre los especialistas en estudios clásicos, G. E. R. Lloyd. Aquí no puedo profundizar en el fascinante uso que se hizo posteriormente del inocente/sabio/salvaje Anacarsis, en especial en los escritos de Barthélemy y en el teatro vivo del revolucionario dieciochesco «Anacarsis» Cloots. Para un breve bosquejo, véase J. F. Kindstrand, *Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala, 1981, pp. 85-95 (en adelante, «Kindstrand»). Para una lectura de Cloots, véase J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trad. L. Roudiez, Nueva York, 1991, pp. 161-162.

2. *Ep. Ap.* 61, edición y traducción de R. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden, 1979, pp. 70-71. Como señala Penella (103), la cronología de la *vita* de Apolonio por Filostrato hace que sea difícil creer que esta carta estuviera dirigida a Lesbonax de Mitilene, a quien Luciano (*Salt.* 69) identifica como un alumno de Timócrates de Heraclea y que, por tanto, habría sido un contemporáneo (siglo II) del sofista Polemón. Penella sugiere otro Lesbonax, un gramático del siglo I. Pero si admitimos que *Ep.* 61 es una representación imaginaria (o fragmento de ella), como algunas otras cartas parecen haberlo sido (Penella 28-29), puede resultar significativo que el Lesbonax de Mitilene tuviera el mismo maestro que el cínico Demonax (Luciano, *Demon.* 3): a Apolonio se le *representa* entonces discutiendo sobre Anacarsis con alguien probablemente familiarizado con el cinismo. La otra carta a Lesbonax

tada. Con el mismo espíritu escribe a los eruditos del Museo en la *Epístola* 34, explicando con una intencionada paráfrasis del *Orestes* (línea 485) de Eurípides por qué había abandonado el mundo académico de la Grecia continental: «"Me he convertido en un bárbaro" no "por estar ausente de Grecia durante mucho tiempo", sino por llevar en Grecia mucho tiempo.»[3] Pero más allá de la broma a costa de los bárbaros griegos, hay un reconocimiento más profundo de que las costumbres bárbaras pueden ofrecer una alternativa legítima a las prácticas y hábitos de pensamiento tradicionales griegos. En un nivel, «escita» significa «de ningún modo griego», mientras que en otro nivel, específicamente, las asociaciones *escitas* de Anacarsis le convierten en un emblema válido, probablemente para Apolonio y con certeza para autores de tendencias cínicas de todos los períodos. En este artículo, revisaré los diversos usos para los que se echó mano del legendario Anacarsis, plantearé cómo pueden relacionarse con las ideas cínicas, y propondré dos conclusiones: que Anacarsis es al mismo tiempo más y menos héroe cínico de lo que se ha creído.

Podría resultar gratificante estar en condiciones de puntualizar dónde y cuándo se convirtió Anacarsis en un sabio para la tradición griega, y asimismo de comparar al Anacarsis histórico con su posterior utilización por los cínicos. Como quedará claro, ninguna de esas tareas de interpretación es posible. En cierto modo, esto supone una suerte porque, excluida toda indulgencia con el historicismo positivista, uno debe buscar caminos para investigar los problemas más ricos relacionados con las *representaciones* de Anacarsis, tomándolas en préstamo del folclor, la etnografía y el estudio literario. Además, como Apolonio señala, no es tanto el hombre a quien debemos examinar, cuanto su afiliación a un *ethnos* en particular, que representaba en medida extrema lo ajeno, lo relativo a las razas seminómadas que vivían en el confín del mundo griego. Esa afiliación permitió a una serie de autores griegos, algunos de ellos cínicos en diversos grados, utilizar la figura de Anacarsis como un medio para su crítica de las instituciones griegas, al construir un marginado in-

---

de esta colección (*Ep.* 22) recuerda un tema cínico (uno puede sobrellevar la pobreza con ánimo viril). Otras cartas atribuidas a Apolonio van dirigidas a simpatizantes cínicos, a los que el Apolonio histórico pudo haber conocido (*Epp.* 9, 10, 90 a Dión de Prusa; *Ep.* 77e a Demetrio el Cínico, acerca del cual véase Penella 132-133). Es probable que Anacarsis desempeñe en el contexto de la carta de Apolonio un papel de cínico estereotipado.

3. Penella (*supra*, n. 2), pp. 48-49, 108.

terno con libertad de discurso para decir lo que nunca podría manifestarse explícitamente *in propria persona*. La técnica subyacente es tan antigua como la poesía de Hesíodo, en la que la caracterización que el narrador hace de sí mismo como un beocio de primera generación, corre pareja con su poética del libre discurso *(parrhēsia)*.[4] Reaparece en la libertad de la parábasis de la comedia antigua, se consagra en la práctica retórica de la personificación *(prosōpopoiia)* y aporta la estructura básica pragmática para los géneros de la diatriba y el yambo en toda la literatura antigua. Las voces peligrosamente críticas son siempre de algún otro.

Tampoco lo que cabe denominar la estrategia escita es únicamente griega. Podemos evocar el comentario desenfadado de la vida política de Chicago hecho, con un marcado acento irlandés, por el señor Dooley en la serie de historias que escribió a principios de este siglo Finley Peter Dunne y que alcanzaron un éxito enorme. Otros ejemplos norteamericanos pueden ayudar a mostrar la función de esta técnica del distanciamiento en la retórica de las relaciones sociales.

Will Rogers, el humorista de Oklahoma (y en parte cherokee) que personificó en Washington y en Hollywood al marginado informado, observó en una ocasión: «Si a un distinguido extranjero se le llevara al Senado, no se le dijera de qué institución se trata, y oyera a un hombre discursear durante horas yéndose por las ramas, probablemente diría: "Tenéis aquí hermosos establecimientos para vuestros locos, pero no disponéis de celadores que velen por ellos, para evitar que sigan hablando hasta morirse."»[5] Deberíamos advertir que el imaginario extranjero de esta anécdota recurre a otra categoría social específica, el loco, para caracterizar el proceder de aquellos a quienes ve. Precisamente la misma comparación la hace Anacarsis en un comentario cínico relativo al atletismo. El escita observa que cada ciudad griega tiene establecido un lugar para que todos los días sus ciudadanos acudan a él a hacer el loco: el gimnasio.[6]

4. He tratado con detenimiento el tema en «Hesiod's Metanastic Poetics», *Ramus* 21, 1993, pp. 11-33.

5. *The Best of Will Rogers*, ed. B. Sterling, Nueva York, 1979, p. 38.

6. Una extensa versión se halla en Dión (*Or.* 32, 44), quien cita el punto de vista de Anacarsis de que el aceite con que los atletas se untaban inspiraba la manía de correr y luchar, la cual desaparecía cuando se limpiaba el aceite. El *Anacarsis* de Luciano (véase *supra*) utiliza esta anécdota para elaborar una crítica más compleja. Las versiones más breves con estilo similar se hallan en D. L. 1, 104, *Gnomologium Parisinum* 343, y Ps. Dion. Hal. *Ars Rhetorica* 11, 4. Sobre estos textos con comentario, véase Kindstrand (*supra*, n. 1), pp. 117-118, 146-147.

Lo mismo que en el caso del extranjero como observador político de la vida norteamericana, aquí se echa mano continuamente del bárbaro —en la persona del amerindio— como crítico de las más amplias tendencias culturales. La nobleza salvaje de los indios de James Fenimore Cooper sirvió a diversos fines cuando se publicó *El último mohicano* en 1826, y para otro fin distinto en su reciente adaptación cinematográfica, con motivo del 500 aniversario del desembarco de Colón. Pero ambas versiones comparten la fuerza y la flexibilidad que se hallan en el mito. El indio aporta una crítica cultural implícita desde el punto de vista de un ideal más elevado, ya se trate de religiosidad o de sensibilidad medioambiental. No es imposible que el nativo real haga una memorable crítica de la (para él) cultura extraña. Por ejemplo, disponemos del testimonio, al parecer auténtico, de Chaqueta Roja, un jefe iroqués que en 1828 dirigió un discurso de contestación a un tal señor Cram, predicador de la Sociedad Misionera de Boston: «¡Hermano! Dices que sólo hay una manera de honrar y servir al Gran Espíritu. Si sólo hay una religión, ¿por qué vosotros, los blancos, disentís tanto a ese respecto? ¿Por qué no os mostráis de acuerdo, puesto que todos podéis leer el libro?»[7] Ningún autor de folletos unitaristas hubiera podido argumentar con más elocuencia que Chaqueta Roja en favor del universalismo religioso (circunstancia que vuelve sospechoso este discurso). Pero lo más común es que el nativo sólo tenga voz cuando es utilizado para expresarse en lugar de otro. Lo dicho para el indio se aplica igualmente a los escitas, los «indios» de los griegos. Sería ingenuo imaginar que alguna fuente griega relativa a Anacarsis, cínica o no, nos describe al hombre real y no a un sabio escita que es un artificio de la imaginación, dentro de un contexto específico.

Podemos descubrir este elaborado marco en el que se inscribe Anacarsis incluso en nuestro relato más antiguo y, al parecer, más directo: las *Historias* de Herodoto. En su tratamiento de Escitia, en el libro 4, Herodoto menciona a Anacarsis, primero, en un comentario de pasada sobre la barbarie de las gentes que vivían en torno al mar Negro (4, 46, 1): sólo los escitas poseen alguna *sophia*, y sólo un escita es digno de mención *(logios)*, Anacarsis. Pero no dice por qué. Resulta significativo que la *sophia* de los escitas como pueblo consista a los ojos de Herodoto en su capaci-

7. B. B. Thatcher, *Indian Biography*, Nueva York, 1845, citado en *Native American Testimony*, ed. P. Nabokov, Nueva York, 1991, pp. 57-58.

dad para derrotar a cualquier enemigo, pues su existencia nómada no los ata a ciudades o rebaños. Llevan consigo sus casas *(phereoikoi)* y por eso no se les puede arrinconar y ni siquiera se puede establecer contacto con ellos (4, 46, 3). Admitimos que Anacarsis comparte los rasgos distintivos del escita, pero su exaltación a la fama se especifica algo más tarde. Inmediatamente después de una digresión sobre la religión de los escitas, Herodoto señala que son conocidos por huir de las costumbres extranjeras, en particular de las griegas. La historia de Anacarsis se ofrece como un ejemplo de ello. La breve biografía que sigue podría leerse con más propiedad como una variante del argumento del regreso del héroe, semejante al épico relato del regreso de Odiseo desde Troya al hogar, y, de manera más próxima, a la peripecia de Agamenón. Sus contextos religiosos recuerdan que tales narraciones de bárbaros se construyen con arreglo a un diálogo fundamentado en lo social, por así decirlo, con historias griegas sobre los griegos. En este caso, quizá el más relevante relato sagrado es el viaje de Orestes a Táuride, tal como se describe, por ejemplo, en *Ifigenia en Táuride*, de Eurípides. El retorno de Anacarsis al hogar es una imagen especular del de Orestes: el héroe griego, hijo de un rey, en colaboración con su hermana, a quien ha ayudado a huir de los bárbaros devotos de Artemisa, desempeña un papel central en el establecimiento de un culto aceptado y transmitido por los atenienses, la misma *polis* que continúa conmemorándolo en el drama siglos más tarde. Su delito a los ojos de los habitantes de Táuride —robar su estatua de culto— se convierte en el *aition* (causa) de la glorificación heroica al otro lado de la frontera cultural. Esto contrasta con el escita Anacarsis, cuyo regreso a la patria es realzado por su intento de establecer un culto que también él ha encontrado fuera. Irónicamente, el culto, el de la Madre de los Dioses (4, 76, 3), es a todas luces extraño desde el punto de vista griego, mientras que desde la perspectiva escita representa una peligrosa innovación religiosa *helénica* (quizá otro golpe al carácter obtuso de los escitas). Anacarsis fue abatido por Saulio, después de que el rey lo sorprendiera, provisto de tambor y vestido para el culto, celebrando una *pannukhis* (un rito que duraba toda la noche) en honor de la Gran Madre. Había presenciado esos ritos en Cízico e hizo la promesa de repetirlos si se le concedía regresar sano y salvo al hogar.

En este punto de la historia, la narración deriva hacia un relato de rechazo violento, de tipo dionisíaco. A este respecto, merece señalarse que se dice de Anacarsis (de acuerdo con la información que Herodoto añade

ahora) que era tío del rey Idantirso y nieto de un tal Espargapitas, que tienen ambos nombres compuestos que suenan sospechosamente dionisíacos.[8] Además, la historia de Anacarsis se relaciona en este punto con un episodio histórico más reciente: otro desdichado viajero escita, Esciles, iniciado en la *orgia* dionisíaca, fue perseguido por su hermano y luego decapitado por su filohelenismo. Pero a diferencia de Esciles, Anacarsis es objeto, después de su muerte, de una especie de amnesia cultural, como señala Herodoto (4, 76, 5). En su tiempo, nadie en Escitia admitía conocer a Anacarsis. El propio Herodoto dice haber reconstruido la genealogía del personaje gracias a un agente de Ariapites, rey de los escitas y padre de Esciles. Cabe preguntarse hasta qué punto las historias de los dos violadores de la ley escita son ficciones dependientes la una de la otra.[9]

En todo caso, y aunque no se acompañe de diagramas, esta doble narración relativa a Anacarsis y a su encubierta contrapartida, Orestes, podría llegar al corazón del estructuralista más duro: de una forma en apariencia sistemática, contrapone pariente infravalorado/sobrevalorado (pues, como Herodoto apunta, Saulio debió de haber sido hermano de Anacarsis), varón/mujer, externo/interno, viaje terrestre/viaje por mar, Gran Madre/Artemisa y olvido de la memoria/inmortalidad. Tomando otra vía, en un sistema mitopoético completo, debe llegarse a una historia de fracaso como aquélla, que trata de extranjeros, para autorizar el relato del éxito del nativo. Para nosotros, la historia de Orestes se oculta bajo la de Anacarsis, pero naturalmente una audiencia tradicional conoce una amplia variedad de narraciones, y el público de Homero sabía de Orestes. Podría llegar a

8. Sobre la raíz *sparg-*, véase Eurípides, *Ba.* 701, donde el verbo funciona como sinónimo de *orgaō* (LSJ, voz) y designa la hinchazón de los pechos de las nuevas madres cuando se unen a la actividad menádica en honor de Dionisos. En *Ba.* 705 se describe a una de esas mujeres tebanas golpeando el suelo con su *thyrsos*, con lo que brotó vino. Según Herodoto, un escita innominado informa al rey, quien llega y da muerte a Anacarsis. Eso recuerda la estructura dramática de la última parte de las *Bacantes*.

9. Para una interpretación diferente sobre la semejanza de estos relatos, véase P. von der Mühll, «Das Alter der Anacharsislegende», *Ausgewählte Kleine Schriften*, Basilea, 1975, p. 476. Ve a Dionisos como la causa original de una manía que condujo a Anacarsis a la muerte, y la historia de la Gran Madre la considera una distorsión de un relato dionisíaco original. Desde mi punto de vista, esto reduce a una única dimensión la complejidad de un relato de significado doble y que se desarrolla en dos motivos folklóricos. La clave es que una audiencia griega que escuchara el relato de Anacarsis, pero ya familiarizada con las historias de Dionisos, y que sabía que los griegos habían integrado el culto de ese dios en la *polis*, interpretaría la cultura escita como detenida en una etapa predionisíaca. Sobre la importancia de la Madre de los Dioses, véase *infra*.

argumentarse incluso que la implícita vinculación entre la digresión sobre la religión escita (4, 59-75) y el uso que Herodoto hace de la historia de Anacarsis (4, 76) es el relato subyacente de Orestes, una historia de una casi víctima de unos ritos casi escitas, que Herodoto menciona en 4, 103. ¿Es posible que Anacarsis fuera *desconocido* para los escitas porque, lo mismo que Orestes, era una ficción necesaria de la imaginación mítica griega?[10]

Parte de la fascinación de Herodoto, como sucede con Hesíodo, radica en su aparente falta de encaje en el pensamiento mítico y el análisis racional.[11] Anacarsis ocupa el límite entre estos dos modos igualmente poderosos de conceptualizar el mundo. En la época en que lo encontramos por vez primera, no sólo es una creación imaginaria a partir de una cultura vívida y oral, sino una figura que forma parte de una etnografía científica intensamente esquematizada. El escita ya está prendido en la geopolítica y sujeto a un explícito análisis estructural. Después de todo, los griegos de la época arcaica tardía fueron los primeros en incluir una crítica hostil en su transmisión del mito.[12] No hay en Herodoto hostilidad abierta hacia Anacarsis. Herodoto se niega a prestar crédito a la chanza a costa del escita (4, 77), según la cual Anacarsis, enviado a aprender la sabiduría de los griegos, halló a éstos carentes de *sophia*, excepción hecha de los espartanos, un error en el que sólo podía incurrir un extranjero. Pero en las *Historias*, Anacarsis participa en un esquema más amplio Oriente-Occidente. François Hartog ha explicado el importante papel desempeñado en la composición de las *Historias* por la constante yuxtaposición que hace Herodoto de centro y extremo, *polis* y tierra bárbara.[13] Según el aná-

10. Según el punto de vista, ligeramente distinto, de M. V. Skrzhinskaya, esos relatos escitas son el producto de la tradición oral común entre los colonos griegos de Olbia en el siglo v, con los cuales Herodoto tuvo contacto. Se forjaron lo bastante cerca de Escitia como para contener información real (por ejemplo, genealogías), si bien conservaban un punto de vista griego. Véase el artículo de esa autora, «Skífskie siuzheti v istorícheskij predaniaj olbiopolítov», *VDI* 4, 1982, pp. 87-102.

11. La obra de J. P. Vernant, especialmente *Origines de la Pensée grecque*, París, 1990, y *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 1965, explica muchas formas en las que la categoría anterior crea realmente estructuras para la más tardía.

12. Sobre esto, véase M. Detienne, *The Creation of Mythology*, trad. M. Cook, Chicago, 1986, pp. 42-62.

13. F. Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trad. J. Lloyd, Berkeley y Los Ángeles, 1988, esp. pp. 5-28, 56-82. J. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton, 1992, p. 77, relaciona a Anacarsis con una serie de figuras que significan para los griegos lo ajeno, situado en los extremos de lo conocido, y manifiestan su utilidad para inversiones satíricas.

lisis de Hartog, esencialmente estructuralista, a Anacarsis se le asigna la función de contrario en el juego de *nomoi* (costumbres); se lo convierte en una de esas figuras transgresoras (como Esciles) cuyo desastroso paso más allá de la línea define de la manera más clara dónde están los límites.[14] En esta perspectiva, en el corazón del análisis de Herodoto se hallan encasillamientos y oposiciones, no personas. No cabe sorprenderse, pues, de que Hartog no pueda advertir rasgos paradigmáticos en este primer Anacarsis: «El Anacarsis de Herodoto no está en la escuela, en Grecia, ni es un mártir del helenismo, pero por eso tampoco representa a los cínicos, que desdeñaban la vida urbana con todas sus facilidades. No se propone como un modelo del que los griegos deberían aprender.»[15] Pero cuando consideramos los caminos alternativos en el desarrollo de la leyenda, resulta difícil creer que el Anacarsis de Herodoto no guarda relación con la posterior figura de la propaganda cínica, que vemos con más claridad en las *Epístolas de Anacarsis*. Tal vez existió una leyenda de Anacarsis antes de Herodoto, y en caso de haber sido así, quizá él la ignoró y creó la suya propia, o modificó la versión heredada o la transmitió sin cambiarla. Carecemos de pruebas para determinar si en efecto la cambió, pero a menos que el mismo Herodoto fuera un cínico —una posibilidad nunca imaginada—, podemos estar seguros de que el retrato que traza de Anacarsis no es cínico. Es curioso, sin embargo, que según parece no hay muchos cambios en la semblanza que más adelante se hace del escita, aparte las obvias modificaciones impuestas por el género (historia narrativa frente a epístolas o diálogos). ¿Cómo deberíamos imaginar la relación entre los distintos escenarios?

Algunos de esos puntos han sido muy debatidos. Peter von der Mühll[16] postuló en 1914 que la leyenda de Anacarsis funcionó como una forma de crítica cultural antigua, precínica e incluso anterior a Herodoto. En esencia, este Anacarsis propuesto por Von der Mühll, al igual que el de épocas posteriores, tuvo alguna influencia cínica, pero realmente fue más antiguo. Utiliza material más reciente (sobre todo a Diógenes Laercio y a Luciano) para completar el relato que él alega es ya común en Atenas y Esparta en el siglo V y que se desarrolló como leyenda en la

14. Hartog (*supra*, n. 13), p. 61.

15. *Ibid.* 369.

16. Von der Mühll (*supra*, n. 9), pp. 473-481 (originalmente en *Festgabe für H. Blümner*, Zurich, 1914, pp. 425-433).

Jonia del siglo VI.[17] Para Von der Mühll, la crítica del atletismo griego atribuida a Anacarsis (véase Kindstrand A36-37 = D. L. 1, 103 y Dión, *Or.* 32, 44; Luciano, *Anach.*) puede compararse con los lamentos elegíacos de Jenófanes (2 W.) e incluso de Tirteo (12, 1-4 W.) acerca de privilegiar en exceso el deporte. Por tanto, Anacarsis pudo ser su contemporáneo.[18] Pero ¿lo fue realmente? Semejante razonamiento impregna su observación de que el apotegma atribuido a Anacarsis sobre la lengua como la mejor y la peor parte del cuerpo (D. C. 1, 105, *Gnom. Vat.* 131) es adjudicado a otros entre los Siete Sabios. Por ejemplo, Bías, y no Anacarsis, que también estaba presente en el *Banquete de los Siete Sabios*, de Plutarco, se dice que dramatizó este mensaje en el contexto de una réplica a un déspota acerca de las partes de los animales ofrecidos en sacrificio (*Conv. Sept. Sap.* 146f). Von der Mühll ve ésta y otras semejanzas de atribución como préstamos de una tradición antigua a propósito de Anacarsis. Pero su método es defectuoso: en materiales populares de este tipo, no puede tomarse sin más cualquier cosa afirmada con anterioridad sobre unas figuras —por ejemplo los Siete Sabios— y proclamar que se origina en el seno de una leyenda en concreto. No podemos establecer la prioridad en anécdotas que presentan el mismo aspecto. De acuerdo con Diógenes Laercio, Solón dijo que las leyes eran como telas de araña que atrapan a los pequeños y dejan que los grandes las atraviesen (D. L. 1, 58), mientras que Plutarco (*Solon*, 5, 4) pone esas palabras en boca de Anacarsis cuando visitó a Solón. Aun en caso de que pudiéramos probar cuál es la atribución original, una prueba como ésa, aislada y general, no puede fundamentar una argumentación tanto en favor como en contra del cinismo de Anacarsis.

Von der Mühll escribió en parte para corregir el punto de vista de Heinze, según el cual la leyenda de Anacarsis fue ampliamente desarrollada por los cínicos para sus propios fines.[19] Resulta significativo para Heinze que Diodoro Sículo (9, 26) conserve un relato en el cual Anacarsis comparece ante Creso y responde que los seres más valientes, justos y sabios del mundo son los animales salvajes, porque sólo ellos viven de acuerdo con la naturaleza y no con la ley *(mona gar kata physin zēn, ou kata nomous)*, y la naturaleza es la creación de los dioses. Creso se ríe de él y de sus respuestas, diciendo que Anacarsis, como escita, ha llevado un

17. *Ibid.* 481.
18. *Ibid.* 477-478.
19. R. Heinze, «Anacharsis», *Philologus* 50, 1891, pp. 458-468.

género de vida propio de las bestias. «Todo es aquí cínico», observa Heinze, señalando el sabor antinómico de la anécdota. Puesto que Diógenes Laercio (1, 40-41) dice que Éforo escribió sobre un encuentro de los Siete Sabios con Creso, y que Éforo fue también el primero que incluyó el nombre de Anacarsis entre los Siete Sabios, Heinze puede muy bien estar en lo cierto cuando especula que Diodoro conoció este relato (y otros muchos) a través de Éforo, y que el historiador del siglo IV utilizó a su vez un libro cínico (hoy perdido) sobre Anacarsis.[20] El tema de la superioridad de la *physis* sobre el *nomos* en una anécdota sobre Anacarsis en Ateneo (613d) puede derivar de la misma fuente: cuando un mono fue llevado a un simposio, el escita se echó a reír, aunque se mostró solemne cuando llegaron los payasos, porque el mono era gracioso *(geloios)* por naturaleza, a diferencia de los comediantes profesionales.[21] Pero resulta más difícil creer que no existía semblanza alguna de Anacarsis antes de los cínicos. Probablemente la interpretación más razonable del desarrollo del relato sobre Anacarsis sería ver en él algunas raíces arcaicas (como señalaba Von der Mühll), pero, lo que es más importante, reconocer que esta supervivencia dependía más de que fue apropiado tempranamente que a causa de sus críticas éticas contemporáneas en dos escenarios: uno sofístico y otro cínico. Lo que debemos ver por encima de todo es que esos dos escenarios están íntimamente interrelacionados.[22] Cuando se llega al análisis cultural, una única corriente cultural, expresada en el siglo VI en la poesía elegíaca de tendencia ética, sencillamente se bifurca. Gotea en Herodoto (donde hasta hace poco ha quedado oculta por su historia) y, discurriendo paralelamente, atraviesa el movimiento sofístico (que de ordinario consideramos retórica o filosofía). Una tercera ramificación de esa corriente consigue bordear la articulación intelectual de la historia o la filosofía del siglo V y finaliza en la calle, por así decir, en las palabras y hechos de Diógenes.[23] La interpretación de Von der Mühll es correcta, pero debería corregirse en un sentido: si bien puede ser cierto que los elemen-

20. *Ibid.* 462, 466-467.

21. *Ibid.* 463.

22. H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, 1983, es útil porque revela continuidades.

23. Los problemas del origen del cinismo se centran también en este desarrollo paralelo. Tanto Antístenes como Diógenes son tributarios de la tradición ética arcaica, pero de diferentes formas: el primero es un intelectual y el segundo, un consumado practicante de la sabiduría, más que un pensador. Paradójicamente, en cuanto que sabio en ejercicio, Diógenes representa un tipo muy anterior al que encarna su predecesor.

tos en la leyenda de Anacarsis que aportan una actitud crítica respecto a la cultura griega preceden al cinismo *per se*, no está claro que precedan a las tendencias sofísticas del siglo v, las cuales ya actúan en nuestro primer testimonio, el relato claramente ilustrativo sobre Anacarsis hecho por Herodoto. Aun reconociendo una tradición muy antigua en la cultura griega relativa a la sabiduría de los sabios, por lo general introducida en relatos sobre los Siete Sabios, el estudio de numerosas tradiciones populares demostrará que los motivos convencionales antiguos —como el del sabio— no impiden la innovación: en efecto, parte de la razón de que esas convencionales categorías sobrevivan se debe a que están abiertas a nuevos usos. En este contexto, la prueba significativa que viene a corroborar lo anterior es lo que se ha mencionado sobre la condición de sabio atribuida a Anacarsis: si, como parece, Éforo fue el primero en incluir a Anacarsis entre los Siete Sabios, ello significa que aun en el caso de que hubiera sido una figura tan tradicional como Solón, Tales y los demás, ocuparía una posición más marginal que ellos hasta un período posterior a Herodoto.[24] Las *Historias* nos aportan información, por cuanto Herodoto se refiere a Tales, Solón, Bías y otros sabios como dispensadores de consejos, pero no a Anacarsis.[25]

Si el Anacarsis postsofístico era un modelo cínico explícito incluso en las obras de Antístenes y Diógenes, no se conserva rastro de ello. Para Antístenes, Ciro es el bárbaro con un mensaje (D. L. 6, 2, frr. 19-21 B Decleva Caizzi). También Diógenes se sintió fascinado por la monarquía persa, como se desprende de Dión Crisóstomo (*Or.* 6, 1). Pero no hay indicios de un hábito similar de autorrepresentación mediante alusión a los escitas. Sólo tres autores aportan narraciones de alguna extensión sobre Anacarsis en la tradición griega posterior, y deben usarse con precaución a la hora de reconstruir los rasgos cínicos de la leyenda sobre el escita: Plutarco *(Convivium Septem Sapientium, Solon)*, Luciano *(Anacharsis, Scytha)* y Diógenes Laercio.[26] Después de un breve examen de

24. Kindstrand (*supra*, n. 1), p. 34. En general, Kindstrand se aproxima mucho al escepticismo de Von der Mühll respecto a un Anacarsis cínico; véanse pp. 3, 34-38. Posiblemente los auténticos rasgos precínicos en Anacarsis, de acuerdo con Kindstrand, son sus invenciones (Platón, *Rep.* 600a), y su asociación con los sabios.

25. Compárese Solón en 1, 29; Tales en 1, 74-75 y 1, 170; Bías en 1, 27 y 1, 170; Quilón en 1, 59 y 7, 235.

26. Las breves anécdotas y apotegmas hallados en otros varios autores se repiten, las más de las veces, en estas narraciones: véase Kindstrand (*supra*, n. 1) *passim*.

esta prueba, volveré a una fuente más rica, las *Epístolas de Anacarsis*, anónimas, del siglo III. Por último, sugeriré que el rasgo distintivo que aparece en esas cartas puede llevarnos a imaginar cómo Anacarsis pudo haber sido utilizado por los primeros cínicos del siglo, antes de que aquella obra fuera compuesta.

En el *Solón* de Plutarco, el relato de un encuentro entre Anacarsis y el legislador ateniense debe provenir de una narración escrita por Hermipo en el siglo III a.C., que sirvió de fuente para una historia similar en Diógenes Laercio, como este mismo afirma explícitamente (D. L. 1, 101).[27] Anacarsis llega a Atenas en busca de la amistad de Solón, llama a su puerta y es informado por el ateniense de que es mejor buscar la amistad en casa (5, 2). A esto, el escita replica agudamente: «Puesto que *tú* estás en casa, danos amistad y hospitalidad [*xenia*].»[28] Solón, cuenta Plutarco, maravillado por la inteligencia de aquel hombre (*agkhinoia*, 5, 3), lo agasajó como su huésped pese que a la vez debía atender a sus ocupaciones en asuntos públicos y a la redacción de leyes. Las tareas de su anfitrión brindan a Anacarsis la oportunidad de efectuar otra aguda observación, esta vez acerca de lo infructuoso de tratar de reducir el desorden y la codicia mediante ordenanzas escritas, «que no son diferentes de las telarañas, pues atraparán a los débiles y a los delgados, pero serán desgarradas limpiamente por los ricos y poderosos» (5, 4). La respuesta de Solón es menos cínica: las personas mantienen los acuerdos cuando no es provechoso para ninguna de las partes violar las condiciones. Afirma que armoniza *(harmozetai)* las leyes para que se adapten a los ciudadanos, a fin de mostrar a todos que obrar correctamente es mejor que actuar de manera ilegal. Aquí el narrador interviene con una anticipación: «Pero estas cuestiones resultaron tal como Anacarsis había predicho, antes que conforme a las expectativas de Solón.» La breve historia termina con otra observación aguda de Anacarsis: mientras asistía a la *ekklēsia*, advirtió que entre los griegos los sabios hablan pero los ignorantes juzgan (5, 6). En el siglo III Tertuliano consideró la observación lo bastante contundente para utilizarla ya en su *Apologeticus*

27. Plutarco cita a Hermipo (6, 7) como su fuente para la siguiente anécdota, concerniente a otro sabio, Tales, y a Solón. Véase M. Manfredini y L. Piccirilli, eds., *Plutarco: La vita di Solone*, Verona, 1977, p. 127. Sobre este autor como fuente para Diógenes Laercio, véase J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Hermes Einzelschriften 40, Wiesbaden, 1978, pp. 32-34.

28. Tzetzes (*Ep.* 1, p. 2, 5 Leone) alude a este incidente, manifestando su amistad.

(1, 8).[29] Resulta difícil, sin embargo, situar esto en cualquier contexto intelectual. Podemos juzgar que los apotegmas de Anacarsis conservados por Plutarco son antiaristocráticos por su tono, y en tal caso encajarían con los puntos de vista que se supone expresó cuando puso en pie de igualdad la actividad comercial y la estafa (D. L. 1, 105). Como ha mostrado Leslie Kurke, Anacarsis representa una ideología predemocrática a este respecto, y lo más probable es que su figura sirviera de pretexto para expresar las opiniones de un sector conservador de la recién democratizada *polis*.[30] En cualquier caso, no hay necesidad de entender las observaciones sobre la ley, la asamblea o la hospitalidad como exclusivamente cínicas en su tono, pues tales instituciones estaban sujetas a análisis y crítica ya en el seno de la tradición poética griega desde Homero y a lo largo del siglo V.[31]

Otra evocación que Plutarco hace de Anacarsis en el *Banquete de los Siete Sabios*, lo pinta como un sabio que se solaza entre compañeros de similares capacidades durante un simposio en Lequeo, en el Corinto de Periandro (él mismo uno de los Siete Sabios en algunas listas). Tales, Bías y el narrador, un vidente llamado Diocles, que recoge el hecho, acuden a la reunión para encontrarse con Anacarsis, que ya está allí y es atendido por Cleobulina, hija del sabio rodio Cleóbulo. Tales urge a la muchacha para que continúe peinando a Anacarsis «a fin de que presente un aspecto más agradable, y no nos dirija una mirada terrible o salvaje» (*Conv. Sept. Sap.* 148c). Tales explica a sus compañeros que Anacarsis mantiene una especial amistad con la joven porque es prudente y docto *(sōphrōn... kai polymathēs)*, y le ha enseñado la medicina escita: dieta y purga (148e).

A medida que el relato avanza, averiguamos más acerca de las opiniones de Anacarsis sobre la comida y la bebida.[32] A Ardalo, que pre-

29. Véase también *IG* 14, 1297 col. 2, donde se recoge su visita. Sobre las implicaciones de una coincidencia de la visita con el arcontado de Solón, véase Manfredini y Piccirilli (*supra*, n. 27), pp. 127-128; y sobre la comparación de leyes y telas de araña (también atribuida a Zaleuco, Tales y el propio Solón), *ibid.* 128.

30. L. Kurke, «*Καπηλεία* and Deceit: Theognis 59-60», *AJP* 110, 1989, pp. 535-544.

31. Los problemas de *xenia* son temáticos en la *Odisea* de Homero, como a menudo se ha observado. La obra de Aristófanes (por ejemplo, los *Acarnienses*) y la de Tucídides *(passim)* hacen una gran crítica de la *ekklēsia* en términos no distintos de los de Anacarsis. Sobre la relación de estos autores con el más antiguo acervo poético, véase L. Edmunds, *Cleon, Knights, and Aristophanes' Politics*, Washington, 1987, pp. 5-37.

32. Además de las observaciones sobre el vino, véase su respaldo, por razones de salud, al consejo de Hesíodo de comer asfódelo y malva: 158a. Esto se asemeja a la aprobación cínica de la simplicidad en materia de alimentación: véase Dión Cris. *Or.* 6, 12, 22.

gunta si los escitas emplean a tañedoras de flauta, le responde: «No, ni tampoco tenemos vides» (150e). Este apotegma lo conocía Aristóteles, que lo critica como un ejemplo de silogismo falaz (*An. Post.* 78b29-31). En el contexto que aquí nos interesa, y quizá muy tempranamente en la tradición, la observación se refiere a la institución griega del simposio. Se da por supuesto que Anacarsis considera esta práctica social desde la perspectiva equivocada, por así decirlo: como el lógico punto final de una condición natural. La misma lógica subyace en otra observación suya sobre el vino, más adelante en la velada, después de que atribuya a la condición de abstemio de Solón su recelo ante la ley de Pítaco, que doblaba las penas para los delitos cometidos en estado de embriaguez. «Tú despreciabas tanto la ley —dice Pítaco—, que el año pasado, en Delfos, en casa de Labis, te emborrachaste y pediste el premio y una corona.» Anacarsis se defiende diciendo: «¿Cuál es el propósito [*telos*] de beber mucho vino sin mezclar, como no sea emborracharse?» (155f-156a). Este y otros diversos apotegmas sobre el vino en la tradición sobre Anacarsis pudieron, claro está, ser leídos como frutos de la prédica cínica sobre el autodominio *(egkrateia)*.[33] Pero, una vez más, hay una fuente alternativa en materia de tradiciones sobre la conducta adecuada en los simposios, tan temprana como la *Odisea*. Irónicamente, en Homero es Antínoo, el pretendiente que observa una conducta impropia, quien instruye a Odiseo, disfrazado de pordiosero, acerca de los peligros de la embriaguez, observando que el vino se le ha subido a la cabeza al anciano (21, 293). El beber sin medida, dice Antínoo, causó la enemistad entre centauros y lapitas, pues Euritión, el centauro, enloquecido por la bebida *(mainomenos)* se comportó mal en casa de Pirítoo (21, 298).[34] Hay ironía pero también oportunidad en la atribución a un escita de preceptos sobre moderación en el beber. Tradicionalmente, los bárbaros escitas eran expertos bebedores de vino *sin mezclar*, como lo atestigua la locución «beber como un escita». Cuando esta práctica no griega fue importada, se presentó como peligrosa. Se decía que Cleómenes de Esparta, y así lo reco-

33. En otros dichos citados en Kindstrand (*supra*, n. 1: 113-116) aconseja a sus interlocutores que aprendan la sobriedad observando la embriaguez ajena (D. L. 1, 103; Estob. *Flor.* 3, 18, 34), y considera el vino una bebida de locura (Ps. Dion. Hal. *Ars Rhet.* 11, 4).

34. Se dice que intentó raptar a la esposa del héroe lapita. Jenófanes fr. 1 (W.) sigue la misma antigua tradición: véanse especialmente líneas 15-24. Significativamente, el elegíaco asocia la buena conducta cuando se bebe con una prohibición de contar historias sobre centauros (1, 22).

ge Herodoto (6, 84), murió tras enloquecer por beber en compañía de unos escitas.[35] En otras palabras, al igual que en el caso de los centauros, en el pensamiento mitopoético griego los escitas enseñaron a los griegos la moderación ejemplificando el exceso. Siempre se los puede citar como muestra de la manera de conducirse ajena: Anacreonte (356 P.) urge a sus compañeros de simposio a evitar alborotos como los de las fiestas escitas regadas con vino, y en lugar de ello beberlo escuchando himnos.[36] En resumen, la tradición sobre Anacarsis en materia de vino continúa un discurso arcaico sobre cómo establecer límites en los banquetes. El desarrollo que hicieron los cínicos, si lo hay, forma parte de la evolución general de principios prácticos éticos griegos más antiguos —por ejemplo, cómo actuar en las fiestas— hacia doctrinas filosóficas, un desarrollo no limitado exclusivamente al cinismo.[37]

Ardalo continúa su línea de interrogatorio preguntando a Anacarsis si los escitas tienen dioses. El pensamiento relacionado con ello es, al parecer, que las flautas son un acompañamiento natural del culto (150e). Por supuesto que sí tienen dioses, responde Anacarsis, y ellos comprenden el lenguaje humano, pues sus compatriotas «no son como los griegos, que creen que hablan mejor que los escitas, pero consideran que los dioses encuentran más dulce escuchar huesos y trozos de madera».[38] (Volveré brevemente al tema del habla escita; mientras tanto, basta señalar que la crítica implícita de las prácticas litúrgicas griegas encaja con la visión cínica de la conducta religiosa degradada; compárese D. L. 6, 42 con las críticas de Diógenes a las plegarias y las purificaciones.) Pero Anacarsis no puede desarrollar su punto de vista, pues Esopo interviene en ese momento con sus cavilaciones sobre la fabricación de flautas (150e-f). Desde aquí hasta casi el final del diálogo, los puntos de vista atribuidos a Anacarsis son difíciles de distinguir de los de otros sabios presentes: un rey o un tirano puede ser ilustre con tal de que no sea el

35. Sobre la bebida escita, véase F. Lissarague, *The Aesthetics of the Greek Banquet: Images of Wine and Ritual*, trad. A. Szegedy-Maszak, Princeton, 1990, 7, 11-13.

36. *Ibid.* 90-91.

37. Pero no puedo estar de acuerdo con la observación de Jean Defradas, ed., *Plutarque: Le banquet des sept sages*, París, 1954, p. 19, n. 1, según la cual Anacarsis presenta en este punto «*la figure d'un philosophe cynique*». Es más razonable su observación de que Plutarco al final de la obra retrata a un Anacarsis no cínico, una posibilidad que yo ampliaría a estas páginas anteriores.

38. El diálogo es más intencionado si Plutarco admite conocer la historia según la cual Ardalo inventó la flauta y estableció un culto a las Musas en Trecene (Paus. 2, 31, 4-5).

único sabio (152a). El mejor gobierno es aquel en el cual lo mejor se distingue por la virtud (153f). Sólo en el tema del hogar *(oikos)*, que surge de modo natural de esa conversación política, Anacarsis contribuye con algo sustancialmente distinto. Esopo señala que el escita se enorgullece de no tener casa (155a) y actúa como el sol en su carro, vagando de una tierra a otra: una referencia a la tradicional casa-carreta escita. Anacarsis hace suya la comparación y la extiende hasta el punto de prestarle un matiz cínico: «Por esta razón él [Helios] es libre y autónomo y todo lo gobierna pero no es gobernado por nadie» (155a). En este punto, no nos hallamos lejos de las expresiones de Diógenes, que manifestaba ser un *kosmopolitēs* (D. L. 6, 63), comparándose al sol que brilla para buenos y malos (D. L. 6, 63), y describe su situación como un exilio sin hogar (6, 38):[39]

Sin ciudad, sin casa, sin patria,
un mendigo, un vagabundo con pan para un solo día.

Ésta es la filiación más próxima entre Anacarsis y los conceptos cínicos en el *Banquete*, pero merecen señalarse dos semejanzas finales. En primer lugar, aparte de Esopo, Anacarsis es el sabio más inclinado a las fábulas animales; incluso le recuerda al propio Esopo su historia del zorro y el leopardo (155b) para ilustrar la moraleja de que lo externo no importa, y añade una observación acerca de que es posible la felicidad doméstica incluso en un nido de ave o en un hormiguero con tal que sus moradores lo compartan todo (155c). Eso nos recuerda la afición de los cínicos a utilizar a los animales como paradigmas de conducta, una tendencia que comienza con la admiración de Diógenes por los ratones y, cómo no, por los perros (D. L. 6, 22, 40, 60).[40] En segundo lugar, la mención del arco escita en la disquisición de Anacarsis sobre la respuesta del alma al movimiento de Dios (*kinēsis*, 163e-f) podría recordar a una audiencia docta un apotegma atribuido a él en alguna parte, en el sentido de que un arco tensado continuamente acabará rompiéndose. La comparación, aplicada a las operaciones intelectuales *(logismos)*, viene a decir que no son productivas cuando la mente se ocupa extensamente de

39. El cosmopolitismo, interpretado radicalmente, implica carecer de hogar: sobre este tema, en general, véase I. Lana: «Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo», *RFIC* 29, 1951, pp. 193-216 y 317-338.

40. Sobre los animales y los cínicos, véase M. Onfray, *Cynismes: Portrait du philosophe en chien*, París, 1990, pp. 36-42.

las mismas cosas.[41] Aristóteles (*EN* 10,6, 1176b32-35) parece haber conocido un apotegma de Anacarsis que apuntaba en el mismo sentido: juega tanto como puedas trabajar *(paizein d'hopōs spoudazēi)*. Como observó Praechter, la comparación con el arco está atestiguada en Herodoto (2, 173) en una forma que lo vincula más explícitamente a la idea de que el trabajo serio requiere intervalos de juego. El egipcio Amasis, reprendido por sus amigos a causa de su conducta impropia de un rey, pues se solazaba y bebía en pleno día, replica que los arqueros aflojan sus armas para que no se rompan a causa de la tensión constante. También él, si no se relajara *(heōuton anienai)*, se volvería loco o sufriría una apoplejía.[42] Juntando las piezas, podemos concluir que la comparación del arco iba asociada a Anacarsis (como escita, el arquero ideal) en el contexto del pensamiento cínico sobre el juego: acude a la mente la estética cínica de lo seriocómico *(spoudaoigeloios)*, como también la presentación que Diógenes hace de sí mismo, y cuya vida, según leemos en Diógenes Laercio, semeja una serie de travesuras instructivas.[43] Pero una interpretación igualmente plausible sería que Anacarsis, como paradigma precínico de actuación durante los banquetes (véase *supra* a propósito del vino), podría asociarse fácilmente con el *topos* relativo a la necesidad de jugar. El retrato de Amasis en Herodoto sería, pues, una derivación de la imaginación griega sobre banquetes: adviértase que, para Plutarco, mantiene su importancia en las mentes de los sabios reunidos en el banquete (*Conv. Sept. Sap.* 151b-c).

Hemos visto que el Anacarsis de Plutarco, aunque muy reciclado a partir de materiales cínicos, personifica principios que ya pueden hallarse en contextos tempranos de carácter elegíaco e incluso épico y ético. La descripción que Luciano hace de Anacarsis en su diálogo de ese título no nos facilita mucho la posibilidad de retratar a un sabio cínico que se diferencie por entero del tipo de gurú, más generalizado, que se halla en tierras griegas a partir del siglo VI.[44] Había razones pragmáticas en el in-

41. Atestiguado como *Gnom. Vat.* 17 y en otra *gnōmologia*: Kindstrand (*supra*, n. 1) 109 (A 10A-D).

42. K. Praechter, «Der Topos περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς, *Hermes* 47, 1912, pp. 471-476.

43. Sobre el típico estilo burlesco de los cínicos, véase J. Kindstrand, *Bion of Boristhenes*, Uppsala, 1976, pp. 47-48, con bibliografía; también Heinze (*supra*, n. 19), p. 466, n. 8; E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*, Leipzig, 1887, pp. 86-94, aún es útil sobre los *paignia* de Diógenes.

44. Sobre este tipo, véase A. A. Long, «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist», *PCPhS*, n.s., 24, 1978, pp. 70-72.

terés de Luciano por lo que un crítico llama el característico mundo de fantasía cómica del bárbaro: Christopher Robinson señala que *Scytha*, *Anacharsis* y *Toxaris* pueden ser obras preparadas para un circuito macedonio, piezas ocasionales escritas a toda prisa por el viajero Luciano para audiencias que podían sentirse más cerca de esos temas.[45] En *Scytha* (9), el satírico pone ocasionalmente en claro lo anterior, aludiendo a su propio parecido con Anacarsis. Ambos son bárbaros que llegan a una gran metrópoli y tienen la buena fortuna de encontrar patronos: en el caso de Luciano, no un Solón sino un padre y un hijo ricos, a los que adula mientras redacta la historia del encuentro de Anacarsis con el sabio ateniense. Dado este contexto de representación, no es irrazonable leer *Anacharsis* como una pura invención de Luciano, una posibilidad que Heinze consideró hace tiempo, pero que no ha terminado de cuajar.[46] En el diálogo de Luciano, Anacarsis manifiesta su incapacidad para ver algo que merezca la pena en el atletismo griego. La actitud es la que refleja la anécdota hallada en la *Oración* 32, 44 (= Kindstrand A37a) de Dión de Prusa, donde a Anacarsis se le atribuye haber dicho que cada ciudad griega tenía un lugar donde la gente se volvía loca a diario —el gimnasio— y llamar al aceite una droga que provoca la locura: en cuanto se untan, «de inmediato corren en círculo, se derriban unos a otros, adelantan las manos y no golpean a nadie o reciben puñetazos. Después de hacer estas cosas, y tras desprenderse de la droga, en seguida recuperan la sensatez y, comportándose amistosamente, se alejan mirando al suelo, avergonzados de sus actos».[47] Heinze reconoció que esta dirección del pensamiento griego —la postura antiatlética— puede remontarse a Jenófanes, y su referencia más famosa se encuentra en el *Autólico* de Eurípides (284 N.):

De la miríada de males que aquejan a Grecia,
nada peor que la raza de los atletas.

45. C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, Londres, 1979, p. 61; véanse pp. 15-16 sobre fantasías acerca de los bárbaros. Un excelente análisis de la relación entre figuras como Anacarsis, el narrador en primera persona de Luciano, y el propio autor puede hallarse en R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 13-14.

46. Heinze (*supra*, n. 19), p. 461.

47. *Ibid.* 459. Cómparese con D. L. 1, 104 para una anécdota similar en forma de apotegma = Kindstrand A 37e-f.

En ambos poetas, el atleta se rebaja en favor de la sabiduría política, la prudencia y la justicia en el seno de la *polis*, sostenía Heinze, mientras que según su lectura los cínicos, desde Diógenes a Enomao, despreciaban el atletismo por diferente motivo, pues en lugar de semejante pérdida de tiempo preferían la práctica de la virtud. Esto, asevera Heinze, recuerda más al Anacarsis que hallamos en Luciano.[48] Como una segunda prueba en favor de la figura de un Anacarsis cínico en Luciano, Heinze aduce el alto valor que los cínicos atribuían a la naturaleza y a los animales como modelos.[49] A esta luz, las dos figuras principales del diálogo de Luciano aparecen como expresiones de un conflicto entre naturaleza y cultura, la escenificación de la superioridad de la *physis* sobre el *nomos*.

Aun en el caso de que Luciano obtuviera su conocimiento de la tradición sobre Anacarsis a través del filtro de varios testimonios cínicos perdidos, al igual que para Heinze, una lectura más directa de este diálogo revela más interés por parte de Luciano en las posibilidades satíricas de una conversación imaginaria entre notables de época arcaica. Anacarsis empieza con una comparación característicamente corrosiva de los luchadores con las anguilas, los cerdos, los carneros y los gallos (*Anach.* 1-2). ¿Para qué sirve toda esa locura? A la respuesta de Solón de que lleva los cuerpos a la perfección, Anacarsis responde que preferiría usar su daga escita contra sí antes que ser degradado hasta ese punto (7). La siguiente táctica de Solón consiste en argumentar en favor del papel del atletismo en el buen mantenimiento de la *polis*; después de todo, ¿acaso Anacarsis no ha ido a Grecia a aprender el arte de gobernar? Tras una exposición periclea sobre la función educativa del estado, sus dramas y su música (20-23), Solón cambia de enfoque: el atletismo prepara a los hombres para la guerra (24-30). La reacción de Anacarsis es una pieza maestra del género cómico: imagina irónicamente a los atenienses marchando cubiertos de polvo y untados de aceite, para ir al encuentro de las lanzas y las flechas enemigas (o, tal vez, con vestuario apropiado para la tragedia). ¿No sería mejor aprender a usar un arco o el cuchillo escita (31-33)? Cuando urge a Solón a que explique por qué los atenienses no se limitan a adoptar las prácticas espartanas, infligiéndose daño real en juegos de guerra simulados, el diálogo empieza a derivar hacia una incómoda y más oscura ironía. Sin duda el escita ha descubierto la inconse-

48. Heinze (*supra*, n. 19), p. 460.
49. *Ibid.* 462. Véase el tratamiento anterior del tema relativo a Diod. Síc. 9, 26.

cuencia entre retórica y práctica en este idealizado estado de Solón. La débil réplica de este último, «No creemos adecuado emular las cosas extranjeras» (39), puede recordar la xenofobia que Herodoto atribuye a los escitas (4, 76, 1), precisamente el argumento que utiliza para introducir el relato de Anacarsis en sus *Historias*. Nunca oímos al Anacarsis de Luciano describir la lógica del sistema escita, que se aplaza para otro día. Así, la observación de Branham de que Luciano elude un claro y autorizado juicio representa, en última instancia, una lectura más útil y menos reduccionista del efecto en su conjunto.[50] No hay lugar para lo cínico. Si acaso, cabría aducir que la figura del escita desempeña el mismo papel aquí que para Herodoto en los banquetes, pues aunque Solón no pueda aportar un *logos* convincente, la institución ateniense, en la que prevalece una equivalencia metafórica de la guerra y el atletismo, al menos acaba pareciendo mejor que su alternativa, el modelo espartano. El refinado satírico posclásico nos ofrece algo parecido a una visión postmoderna, en la que se expone con toda claridad la confianza del proponente en el argumento chauvinista de la costumbre local generalizada. Pero nos quedamos sin argumentos válidos en contra.

El relato sobre Anacarsis hecho por Diógenes Laercio (1, 101-105), si se compuso en el siglo III d.C., como suele sugerirse, nos daría la supervivencia última de la antigua descripción del sabio. También es potencialmente la más útil, pues podemos esperar que nos muestre, yuxtaponiendo a Anacarsis con otras biografías filosóficas, lo que es específicamente cínico, y lo que podría serlo pero está atestiguado antes de los tratamientos cínicos relativos a los diferentes *topoi*. Tal como se presenta, el relato no contiene ninguna declaración explícita de filiación entre el escita y los cínicos (cabría esperar encontrar tal declaración en el libro 6), ni tampoco indicación alguna de que los cínicos escribieran acerca de Anacarsis. La biografía de este personaje aparece hacia el final del relato de Diógenes sobre los Siete Sabios. Anacarsis, escita de sangre real, hijo de Gnuro y hermano del rey Caduidas, era bilingüe (su madre era griega: 1, 101). Compuso un poema de 800 versos (según parece, todos los sabios cultivaban la poesía) sobre temas militares y acerca de la simplicidad de la vida *(eis euteleian biou)*. El resto del relato ya lo hemos considerado en su mayor parte en relación con otras fuentes, de las que probablemente se sirve el autor: la visita a Solón, los apotegmas sobre el consumo de vino y la ac-

50. Branham (*supra*, n. 45), p. 102.

titud contraria al atletismo. Algo que parece ser nueva información está asimismo en la tradición de la *gnōmologia*, aunque puede haber sido elaborado por Diógenes Laercio o ser más antiguo que su propio relato. En cualquier caso, no es marcadamente cínico: A Anacarsis no le agradan los barcos (1, 103-104), en los que a los pasajeros los separan cuatro dedos (o sea el espesor del casco) de la muerte, y como están más seguros es en tierra. Hay aquí un eco del paradójico personaje del relato popular que ha viajado mucho y ya no desea relación alguna con el mar, y vagabundea soportando improperios a propósito del vino en las casas ajenas (véase 1, 105: Anacarsis insultado por un muchacho). Por supuesto que buena parte de la *Odisea* está construida siguiendo líneas similares. Los cínicos, a partir de Antístenes, admiraban e imitaban a Odiseo. Este Anacarsis *podría* ser el último en esa larga línea de copias. Lo más probable es que forme parte de una repetición de motivos tradicionales independientes que estaban en el aire: lo que los folcloristas llaman un multiforme.[51] Su crítica de la conducta de los griegos semeja en muchos puntos una postura hesiódica: su prevención contra la lengua, por ejemplo, como la mejor y la peor parte de una persona, puede compararse a la descripción que Hesíodo hace del lenguaje (en *TD* 719-721), en la que llama a la lengua el mejor tesoro para los humanos cuando se utiliza con mesura.[52] Hesíodo también escribió sobre la sencillez de vida (y deberíamos señalar la defensa que Anacarsis hace del poeta en la descripción de Plutarco en *Conv. Sept. Sap.* 158a).[53] Más intriga suscitan los paralelismos entre las historias marco acerca de estos dos moralistas. Ambos tienen problemas con sus hermanos: Anacarsis, más explícitamente aquí que en Herodoto (D. L. 1, 102), es hermano del rey de Escitia, el cual le da muerte mientras van de caza juntos (un nuevo giro, que recuerda el relato sobre Atis en Hdto. 1, 43), porque al hermano no le gusta su recién adquirido helenismo. Algunos señalan que fue abatido mientras efectuaba ritos griegos (D. L. 1, 102).[54] De nuevo, la adversa opinión de Anacarsis sobre la navegación

51. Sobre Odiseo como personaje en los relatos de marinos, y en general multiformes, véase W. Hansen, «Odysseus and the Oar: A Folkloric Approach», en *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds, Baltimore, 1990, pp. 241-272.

52. Véase Kindstrand (*supra*, n. 1), pp. 53-54. Véase *TD* 321-326.

53. Véase Kindstrand (*supra*, n. 1), pp. 61-65.

54. Kindstrand (*ibid.*: 10-11) estudia la prueba. Éste fue el punto principal del relato en Hdt. 4, 76. Dicho relato de Herodoto puede situar la muerte junto a una arboleda consagrada a Hécate, que recuerda una estrecha relación entre Hesíodo y la diosa en la *Teogonía*.

se asemeja a la de Hesíodo (en *TD* 618-649). Está vinculada a una visión negativa del tráfico mercantil en el ágora, y Hesíodo comparte con Anacarsis (D. L. 1, 105) su decepción al respecto. Hesíodo manifiesta su preferencia por la agricultura como medio de sustento, en lugar de exponerse a los peligros del comercio marítimo (y también se muestra contrario a estar pendiente del ágora: *TD* 28-32).

En resumidas cuentas: un examen de las principales obras que tratan al menos en parte de Anacarsis, no nos lleva a asumir el punto de vista de Heinze, en el sentido de que estamos ante un sabio influido por el cinismo. Lo más probable, como observó Von der Mühll, es que la semblanza sencillamente conserve una cualidad genérica arcaica. La comparación con la poesía épica, didáctica y elegíaca apunta en esta dirección. Dado este resultado más bien negativo, es tiempo de plantear nuestras propias preguntas de una forma nueva: si resulta imposible extraer un Anacarsis cínico a partir de las variadas versiones de su leyenda, en cambio ¿podemos dirigir nuestra atención al Anacarsis, opuesto a los demás sabios, de los cínicos? Quisiéramos examinar documentos puramente cínicos, no derivados de representaciones que pueden o no haber sido desfiguradas por tratamientos cínicos hoy perdidos. Se da el caso de que disponemos de un excelente grupo de control en la forma de las *Epístolas cínicas*, que datan del siglo IV a.C. al I o II d.C.[55] Estas cartas fingidas son del mayor valor porque en ellas se reflejan los puntos de vista —al menos tal como los concibieron los autores de algunos períodos— de Diógenes y Crates y, junto con ellos, de hombres al parecer considerados precursores de los cínicos: Sócrates, Heráclito y Anacarsis. No hay duda de que las cartas atribuidas a Anacarsis en esta colección se han compuesto para uso de los cínicos, como afirma su editor más reciente.[56] Comparando los temas y el punto de vista de las cartas de Anacarsis con los que podemos leer en otras, y dejando de lado las cualidades genéricamente cínicas de dicha colección, podemos hacernos la mejor idea de lo que Anacarsis *aportó* a la autorrepresentación cínica, en lugar de cómo

55. Sobre la fecha y sobre la colección en general, véase A. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Missoula, 1977, pp. 1-34; H. Attridge, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, Harvard Theological Studies 29, Missoula, 1976, pp. 3-12; W. Capelle, «De Cynicorum Epistulis», dis. Gotinga, 1896; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, París, 1986, p. 19 n. 8 presenta el caso con objeto de utilizar las *Epístolas cínicas* como prueba para la práctica, con precauciones.

56. F. Reuters, *Die Briefe des Anacharsis*, Berlín, 1963, p. 5.

el cinismo afectó a la tradición *acerca* de él. Mi método deriva una vez más del de los folcloristas: la comparación de motivos funciona en una primera etapa, que es de adaptación de lo universal (pues resulta trivial limitarse a afirmar que el motivo X es universal, se trate de los duendes de los cuentos populares, o del valor de *ponos* en la filosofía cínica). El segundo paso consiste en examinar qué queda después de lo universal, para determinar la forma específica de un texto o de una realización en concreto.

Cuando procedemos así con las diez *Epístolas de Anacarsis* que han subsistido, las cuales datan probablemente de 300-250 a.C., destaca una característica: la manera de hablar del escita.[57] En la *Epístola* 1 (a los atenienses), Anacarsis empieza con el problema de la barrera del lenguaje: «Vosotros os reís de mi voz, porque no pronuncio claramente las letras griegas» *(ou tranōs Hellēnika grammata legei)*. Anacarsis incurre en solecismos cuando frecuenta a los atenienses, pero éstos hacen otro tanto cuando se hallan entre escitas.[58] Los hombres difieren «no por *phōnai* cuando merece la pena, sino por *gnōmai*». Entonces continúa con el elogio de los espartanos: «Los espartanos no hablan con claridad el ático, pero son famosos y gozan de renombre por sus hazañas» (1, 6).[59] A continuación, deriva hacia los usos verbales escitas: «Los escitas no critican un discurso que pone en claro las cosas necesarias, ni alaban uno cuando no se refiere a lo que es necesario» (1, 7-9). Y lo que es más amargo: ve que los atenienses no prestan atención a la manera de hablar de la persona cuando importan médicos egipcios o pilotos fenicios, y no les pagan más en sus transacciones a quienes hablan griego (1, 11-14). Ahí está el ejemplo de los reyes de Persia, que se ven forzados al solecismo cuan-

57. Sobre la fecha, véase E. Reuters, *De Anacharsidis Epistulis*, Bonn, 1957, pp. 11-14. M. Mühl, «Der 2. und 9. Anacharsisbrief und Isokrates», *AC* 40, 1971, pp. 111-120 ve rasgos de un primer debate, en el siglo IV, sobre costumbres bárbaras frente a las griegas en dos cartas. Éstas aparecen al menos en 36 manuscritos a partir del siglo XI, la mayoría en el contexto de las colecciones de cartas (incluyendo las epístolas de Falaris), en ocasiones con obras de Luciano (por ejemplo, Laurentianus gr. plut. 57, 51 saec. XI): véase Reuters, 1957, pp. 17-25.

58. El mismo sentimiento está contenido en *Gnom. vat.* 16, con la palabra *soloikizei* (véase Kindstrand [*supra*, n. 1] A 4B-C). Reuters (*supra*, n. 57, p. 13) señala que el uso del verbo con un significado anterior ayuda a fechar esta carta. Aquí sigue significando «pronunciar mal» (como en Hdt. 4, 117; Demos. 45, 30), no «utilizar mal la retórica o la gramática».

59. Los números de las líneas aparecen como en la edición de Malherbe (*supra*, n. 55). Como señala Reuters (*supra*, n. 57, p. 73), los espartanos son un *topos* cínico. Compara también Hdt. 4, 77, 1 sobre la experiencia de Anacarsis sobre los espartanos. Podemos recordar el *Anacarsis* de Luciano; véase *supra*.

do deben hablar con funcionarios griegos monolingües, «pero no menospreciáis sus consejos u obras» (1, 16-17). Un discurso no es malo cuando los hechos que le siguen son hermosos y es fruto de las buenas intenciones *(boulai)*. Te privarás de muchas cosas, dice el escita, si te molestan las voces bárbaras: harás que las gentes teman aportarte cosas útiles. ¿Por qué valorar los tejidos bárbaros pero no el lenguaje? (1, 21-26). Y concluye: es mejor salvarse por prestar atención a quienes hablan mal que seguir a unas personas dañinas que hablan perfecto ático.

Un argumento similar, esta vez de otros sistemas de signo (adorno corporal, arquitectura) está en el centro de la *Epístola* 2 (a Solón). A pesar de las diferencias locales, los signos de ignorancia son los mismos para bárbaros que para griegos (2, 16-17). Las *Epístolas* 3 (acerca de la sobriedad) y 4 (envidia) presentan *topoi* cínicos más comunes. La *Epístola* 5 (a Hannón) se ha considerado que contiene puntos de vista más antiguos, vinculados al uso que Herodoto hace de Anacarsis como representante de *nomoi* escitas.[60] Las *Epístolas* 6 y 7, sobre la libertad del escita y el buen gobierno, respectivamente, son advertencias breves a personajes regios innominados (6, hijo del rey) y míticos (7, Tereo de Tracia). El tono no es tan impresionantemente cínico. Por último, las *Epístolas* 9 y 10, a Creso, nos proporcionan una carta de presentación (10), y una larga consolación al déspota lidio, que recurre de nuevo al desapego del escita respecto de las posesiones, presentándolo como paradigma del modo de evitar las inquietudes. Cabría decir que hay poco más en estas cartas que distinga a Anacarsis de otros propagandistas cínicos. Pero un vistazo a las cartas de Diógenes y Crates, los cínicos reales, pone de manifiesto que la *Epístola* 1 es un documento revelador único. En ninguna otra parte se plantea el problema de la lengua extranjera. En esta carta, en efecto, se utiliza la lengua extraña de Anacarsis como una manera de ensalzar la importancia de los hechos. Aunque la distinción es tan vieja como la propia literatura griega, su aplicación aquí debería relacionarse con un más amplio enfoque de los cínicos sobre el valor de las acciones por encima de las palabras. Varias cartas atribuidas a Crates desarrollan esta idea: la *Epístola* 20, a Metrocles, describe que Crates se reunió con unos jóvenes que se ejercitaban para hacer una puntualización sobre el adiestramiento *(askēsis)*. Concluye con el consejo a su destinatario de que corra y frecuente el gimnasio, pues la acción *(ergon)* enseña la per-

60. K. Praechter, «Der fünfte Anacharsisbrief», *Hermes* 56, 1921, pp. 422-431.

severancia antes que el discurso *(logos)*. De nuevo, en la *Epístola* 21, dirigida al mismo hombre, se puntualiza: «Largo es el camino a la felicidad a través de palabras; pero el de la práctica de la acción todos los días es un atajo [*syntomos*].» Éste es un terreno familiar cínico. En este contexto, el extraño lenguaje de Anacarsis (desde el punto de vista de los atenienses) obliga a considerar lo que hace, no lo que dice. Y esto refuerza el mensaje cínico: seguir el atajo de la virtud sin filosofar, evitando un discurso sin fin de dialéctica y *elegkhos* (refutación). Anacarsis es el remedio para la amenaza —al parecer muy real en el primer cinismo y comprensible si Antístenes está en el origen real de esta filosofía— de que el discurso de estilo platónico ahogue el mensaje cínico.[61]

Si en las *Epístolas* Anacarsis nos da una pista de la auténtica práctica cínica, concluyo, se debe a que resulta beneficioso pensar con su acento escita. Aquí convergen las representaciones del acervo narrativo y las convenciones de la poética. A Anacarsis lo caracteriza un estilo inconfundible, con él puede pinchar la retórica hinchada. Diógenes Laercio (1, 101) da cuenta de que las maneras de Anacarsis originaron una locución —«discurso de escitas»— porque él se mostró franco *(dia to parrhēsiastēs einai)*. Al mismo tiempo, inscritas en sus estatuas, según Diógenes Laercio (1, 104), figuraban las palabras *Glossēs, Gastros, Aidoiōn Kratein* (Gobierna tu lengua, tu vientre y tus genitales, un dicho tomado literalmente del relato según el cual dormía con una mano en la boca y la otra en los genitales: *Gnom. Vat.* 136, Plut. *De Garr.* 7, 505a). Así, la libertad de palabra es el complemento del control del discurso que él también representa. El que tiene autocontrol *(egkrateia)* es asimismo el que puede cruzar los límites del discurso controlado (o del beber con mesura, como hemos visto).

Este Anacarsis puede muy bien haber sido tradicional antes del siglo V. No tenemos forma de saberlo, pero la posibilidad da pie a un pensamiento final y que suscita intriga. Iniciara él o no el cinismo, aún podemos preguntarnos dónde aprendió Diógenes de Sínope sus nociones

61. D. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Londres, 1937, pp. 1-3, resalta el contraste entre la búsqueda socrática e intelectual de Antístenes, y los rasgos antiintelectuales de Diógenes. No nos mostramos necesariamente de acuerdo con él en que *Diógenes* inició el cinismo, pero aún podemos sostener que había dos tendencias enfrentadas en el movimiento desde el comienzo. Long (*supra*, n. 44, p. 76) señala las bien conocidas críticas que Diógenes hizo de Platón, como características del tratamiento cínico de los filósofos en todos los períodos.

acerca del teatro callejero, las *paignia* que le vemos representar al servicio de la filosofía efectiva, que Dudley sostenía que pertenecen más bien a una antología de humor griego que a un discurso filosófico.[62] Resulta interesante recordar que, como hemos visto, Anacarsis se asociaba con dichos sobre la necesidad del juego, *paidia*. Pero quizá, concretando más, cuenta el hecho de que Diógenes procediese de Sínope. Sayre sugirió en cierta ocasión que, como etapa terminal de las rutas comerciales de Oriente, Sínope permitió a Diógenes escuchar historias de gimnosofistas y otros tipos de gurú.[63] Yo quisiera apuntar más bien al norte: Sínope era una etapa del tráfico a través del Euxino hacia las tierras de los escitas. De hecho, fue destruido por éstos en el siglo VII a.C.[64] ¿Acaso un joven que creció en esa ciudad no pudo haber oído a los viajeros —o también a los naturales de ascendencia escita— referirse a los bárbaros y a su helenización? Sabemos que los cínicos valoraban los modelos heroicos: ¿quién fue el héroe de Diógenes? ¿Pudo ser un escita que actuaba como un sabio, y que llevó consigo, para su desdicha, los ritos de la Gran Madre desde Cízico (a unos 300 km al oeste de Sínope)? ¿Fue accidental o por designio que Diógenes de Sínope acabara llevando una vida a la intemperie, en el Metröon, lugar de culto de la misma Gran Madre, en el ágora de Atenas (D. L. 6, 23; *Ep. Diog.* 16, 21)?

62. Dudley (*supra*, n. 61), p. 29.

63. F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948, pp. 39-49.

64. A. R. Burn, *The Lyric Age of Greece*, Nueva York, 1967, pp. 117; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Lund, 1948, p. 19.

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓN DE QUÍOS

J. I. Porter

HETERODOXIA

> Aristón de Quíos declaró que la finalidad de la existencia es una vida conducida con indiferencia respecto a lo intermedio entre virtud y vicio, sin operar discriminación alguna entre esos intermedios, sino colocándolos todos en pie de igualdad. Pues, argumentaba, el sabio se parece a un buen actor, el cual, tanto si representa el papel de Tersites como el de Agamenón, lo interpreta según el personaje lo demanda.

Estas sorprendentes palabras,[1] tomadas de una de las más famosas analogías de Aristón,[2] ponen de manifiesto su doctrina moral como cabría esperar encontrarla entre sus escasos fragmentos. También nos aporta una vislumbre de la impresión filosófica que se esforzó en dejar tras de sí. Aquí Aristón se gana su moderna etiqueta, «heterodoxo», «hereje» o «radical», pues parece esforzarse en nadar contra la corriente de un punto de vista estoico que, destinado a convertirse en una corriente principal, no halla incompatibilidad en mantener la virtud y el vicio como puntos

El origen de este artículo data de 1989, como una investigación sobre Filodemo y Aristón (emprendida gracias a la generosidad del National Endowment for the Humanities), y más tarde plasmada en un estudio sobre las tendencias cínicas en Aristón, merced al estímulo de Bracht Branham. Tengo contraída una especial deuda de gratitud con Alan Code, Brad Inwood, Tony Long, Sara Rappe y David Sedley por librarme de muchos errores, si bien yo he persistido en otros.

1. D. L. 7, 160 (*SVF* 1, 351).
2. Algunas de ellas las reunió Estobeo (*SVF* 1, 383-387, 391-394, etc.).

de referencia absolutos para la acción moral, al mismo tiempo que justifica la existencia de una clase separada de motivos en el mismo ámbito de la acción moral, los cuales constituyen un repertorio de valores intermedios, sancionados de forma natural (cosas acordes con la naturaleza, *ta kata physin*), que en sí mismos no suponen diferencia alguna para la consecución de la virtud. La posesión de la vida, la salud, la belleza y otras cosas semejantes es naturalmente preferible a su pérdida, pero consideradas desde la perspectiva de la perfección de la virtud, esas cosas naturalmente preferibles carecen de valor para la satisfacción de la felicidad. Dicha satisfacción fue entendida por Zenón, el fundador de la escuela, como la vida conducida de acuerdo con la naturaleza o la virtud.

Aristón advirtió aquí una contradicción: si el valor natural es esencial para la bondad (lo bueno es naturalmente bueno y naturalmente valioso), ¿cómo puede afirmarse que algo que posee valor natural carece de bondad? Por supuesto, el riesgo de atribuir bondad a cualquier cosa que tenga valor natural es que las cosas acordes con la naturaleza empiecen a parecerse a minidioses y (peor aún) a especies de la bondad, resultado que sería inaceptable tanto para Aristón como para Zenón. El académico Antíoco de Ascalón opondría más tarde una objeción similar (con distinto fin), y la única defensa disponible es admitir que la naturaleza es una noción equívoca.[3] Sin guía y a falta de una justificación, Aristón respondió de la misma manera, confiriendo a la enseñanza estoica una construcción rigurosamente literal y sin ambigüedades. En lo sucesivo, las cosas indiferentes deben ser interpretadas, sin calificarlas, como tales, sin grados de preferencia natural entre ellas: una vida virtuosa debería ser, por así decirlo, del todo indiferente a las cosas indiferentes, incluso si por la presión de las circunstancias (pero no de la naturaleza) uno puede necesitar o desear escoger provisionalmente entre cosas indiferentes y, así, actuar sobre ellas sin creer en ellas, con toda la habilidad de un consumado intérprete teatral. Nunca se pone en duda el estado último del bien y de la felicidad como finalidades. Pero ¿qué decir sobre la naturaleza de la virtud y su personificación por el sabio?, pues la virtud parece complicada, si no completamente oscurecida por la asunción entusiasta y éticamente dudosa, por parte del sabio, de los papeles que se le atribu-

3. Cic. *De Fin.* 4, 39; véase 4, 43; Plut. *De Comm. Not.* 1070a; véanse las reformulaciones por Diógenes y Antípatro (*SVF* 3, 44-46, 57-58); I.G. Kidd, «Stoic Intermediates and the End for Man» en *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, Londres, 1971, pp. 150-172 (aquí, p. 167); A. A. Long, «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* 12, 1967, pp. 59-90 (aquí, p. 89).

yen en la analogía de Aristón.[4] La sabiduría es lo último que se buscaría en un Tersites o un Agamenón, como la tradición literaria anterior y posterior a Aristón ilustra ampliamente.[5]

A través de esta respuesta a una sutileza estoica, discurre algo más que un atisbo de cinismo, si no es cinismo puro y simple. La fría e indiferente analogía de la representación del papel ético, con su brusco *non sequitur* y su flirteo con la astuta hipocresía, es cualquier cosa menos inocente, cualquier cosa menos rectitud ética. La fuente de la imagen puede ser el cínico Bión de Borístenes (que alcanzó su madurez al comienzo del siglo III a.C.),[6] pero el sentimiento es característico de la escuela cínica. La actitud ecuánime frente a la adversidad y la regla de que uno debe adaptarse a las circunstancias puede rastrearse hasta el cínico Crates y más atrás todavía, mientras que el papel que asume el sabio de activa e incluso truculenta indiferencia ante el mundo que le rodea es una inconfundible aportación personal de Diógenes de Sínope.[7] El alcance del compromiso de Aristón con el cinismo es difícil de medir. Por ejemplo, no está del todo claro si utiliza la imagen del actor para proyectar una actitud no estoica sobre la conducta ética, o bien si explota esa imagen para escandalizar a su audiencia en otro sentido, a saber, para puntualizar —prácticamente, para dramatizar— las implicaciones no consideradas de dejar que la indiferencia desempeñe un papel tan importante en una filosofía que, por otra parte, es tan dada a calibrar cuidadosamente las diferencias morales. Que los estoicos tengan su parte, pero que no abusen: esto es lo que, al parecer, viene a decir Aristón. Y no sin justificación, pues los acusa de hipocresía lógica: no podéis postular el valor natural como esencial para la bondad y, al mismo tiempo, negar la bondad

4. Con este activo desempeño de un papel, e incluso asumiendo rasgos humillantes, contrasta Plut. *De Comm. Not.* 1058a (el sabio estoico como jorobado «si tuviera la suerte de serlo»).

5. Sobre el ridículo de Agamenón, véase Bión de Borístenes, en Cic. *Tusc. Disp.* 3, 26, 62 (fr. 69 Kindstrand, con comentario *ad loc.*) y Cic. *De Offic.* 3, 95 (reflejando una crítica estoica). Sobre la visión burlesca de Tersites como protocínico, véase Luciano, *Dem.* 61; con R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 57-63.

6. Véase fr. 16A Kindstrand (fr. 2, pp. 5, 2-6, 8 Hense = Estob. 3, 1, 98).

7. Bión en *Teletis Reliquiae*, pp. 16, 4; 52, 2; Teles, *ibid.* p. 5, 2. Crates: *ibid.* p. 38, 10; Diógenes: D. L. 6, 22, 38, 63. (Contrástese la réplica estoica a Aristón, Cic. *De Fin.* 3, 24 [*SVF* 3, 11].) Sobre la sonrisa de Aristón, véase Epict. *Diss.* 4, 2, 10 y A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio*, Nápoles, 1980, pp. 191, 196-197, 202.

a una serie de asuntos que poseen valor natural.[8] Su postura verdadera puede situarse en algún punto entre esas dos alternativas.

La inflexible división del mundo ético en virtud, vicio y su excluido punto intermedio es, de hecho, una postura cínica, y por supuesto también socrática. Pero se necesita un toque de atención, dados los diferentes niveles de precisión que aquí intervienen. Los cínicos señalaron la distinción que establecían no tanto formalmente, quizás, como mediante acciones y palabras equivalentes a acciones. Entiendo que para ellos la clase de cosas indiferentes, como más tarde para Aristón, se definió por la actitud de indiferencia que manifestaron hacia el mundo exterior y sus convenciones, de tal manera que la virtud y su ausencia fueron los únicos objetos ante los que no se mostraron indiferentes en absoluto.[9] Aristón pudo haber tenido la firme convicción de que se refería a las dos vías de pensamiento, la cínica y la socrática, cuando hizo suya esta teoría de la indiferencia, especialmente dada la recepción helenística del Sócrates cínico.[10] Pero resulta significativo que la tradición posterior recordara (o eligiera recordar) a un Aristón que recordaba a los cínicos. La doxografía antigua sostiene que la teoría de la indiferencia de Aristón es la misma que abrazaron los cínicos (D. L. 6, 105), pero la cuestión debe centrarse en que Aristón reintrodujo en el estoicismo una tendencia cínica que el estoicismo siempre tuvo, sólo que de forma menos acentuada. Cabe imaginar que a los ojos de la tradición posterior, y con seguridad a los suyos propios, la disidencia de Aristón no consiste en apartarse de la Stoa, sino en rescatar este rasgo orillado del estoicismo, en resucitar algo de la fuerza original e inflexible del concepto o actitud cínicos, de indi-

8. Sobre críticas antiguas y más recientes de la distinción estoica, véase Plut. *De Comm. Not.* 1070a; G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 225, n. 84; véase p. 304.

9. A. A. Long está en lo cierto al señalar *(per litt.)* que carecemos de pruebas de un reconocimiento formal por los cínicos de la división tripartita socrática, aunque está ampliamente extendida la convicción de que lo hubo. Véase D. L. 6, 11-12, 27, 29, 104, etc. (donde la división es implícita más que formal). La mención de indiferentes en 6, 105 puede retrotraerse (J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 1-2, 1986, pp. 297-382 (aquí, pp. 342, 351), pero también puede derivar de la actitud cínica de indiferencia que Aristón adoptó según su propia costumbre (véase *infra*, nn. 11, 81, 123), como hicieron Zenón y Crisipo según las suyas (utilizando el mismo término, «indiferente»; véase Sext. *P* 3, 200; *SVF* 1, 190, 191, 195, 256; 3, 745; Simplic. *In Cat. CAG* 8, 410, 29-30). Sobre la indiferencia de los bienes externos en Sócrates, véase Plat. *Gorg.* 467e-468b; y A.A. Long, «Sócrates in Hellenistic Philosophy», *CQ* n.s., 38, 1988, pp. 150-171 (aquí, pp. 167-171).

10. Long (*supra*, n. 9) 164 *et passim*.

ferencia hacia todo salvo hacia la virtud y su opuesto.[11] Este rasgo hace de Aristón uno de los más brillantes filósofos helenísticos, e impregna profundamente su estilo filosófico.

Como es bien sabido, las fidelidades de Aristón y de los cínicos, en contraste con las de Zenón, Cleantes y Crisipo, se dirigen exclusiva y manifiestamente a la ética, tanto como contra la lógica y la física (D. L. 6, 103). Esto, por sí mismo, ayuda a entender su incisivo ataque al concepto estoico de valor natural, en parte precisamente porque deriva de una teoría de la naturaleza. La visión cínica de la naturaleza y de lo natural, que Aristón plausiblemente hace suya, es mucho menos exaltada y definida que su contrapartida estoica.[12] (De esto se tratará más adelante.) Puede establecerse una comparación aún más profunda entre los cínicos y Aristón, dadas las tendencias filosóficas radicales que manifestaban unos y otro: por ejemplo, la apariencia de racionalismo moral extremo, que podían invocar o ignorar a voluntad. Ambos bordean el extremismo como algo natural, impulsando la exigencia de conocimiento hasta límites incómodos. Mas para apreciar esto, ante todo se necesitará incorporar más detalles y también será precisa una más completa comprensión de las consecuencias, en la filosofía de Aristón, de la recuperación, impulsada por él, de las raíces cínicas de la Stoa. Es bien sabido que Aristón se dedicó a corregir a Zenón, si bien hasta qué punto llegó esa corrección sigue dando pie a alguna controversia. Volviendo sobre este asunto, podemos preparar el camino, esperanzados, para una mejor comprensión de los impulsos cínicos de Aristón.

11. Véase *ὁ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσηγσάμενος* en D. L. 7, 37. Algo distinto se halla en J. Moreau, «Ariston et le Stoïcisme», *Revue des Études Anciennes* 50, 1948, pp. 27-48 (aquí, p. 46, n. 1); Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 158; véase M. Isnardi Parente, «Una poetica di incerto autore in Filodemo», *Filologia e forme letterarie: Studi offerti a Francesco Della Corte*, Urbino, 1987, p. 90. Sobre el ambiente y el tratamiento de la heterodoxia de Aristón y sus contactos cínicos, véase D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A.D., Londres, 1937, pp. 99-102; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 74-80; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Skeptics*, 2.ª ed., Berkeley y Los Ángeles, 1986, pp. 189-199; Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 158-159 *et passim*; M. Schofield, «Ariston of Chios and the Unity of Virtue», *Ancient Philosophy* 4, 1984, pp. 83-95; A. A. Long y David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge, 1987 (en lo sucesivo, «L.-S.»), pp. 358-359.

12. H. Schulz-Falkenthal («*Κατὰ φύσιν*: Bemerkungen zum Ideal des naturgemässen Lebens bei den "älteren" Kynikern», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg*, Gesell.- und Sprachwiss. Reihe, 26, 1977, pp. 51-60 (aquí, p. 53) señala la falta de definición positiva en el uso cínico de «natural». Considero que esta ausencia, relevante, es deliberada y significativa.

La teoría de la indiferencia, tal como se ha expresado antes, en la cita de Diógenes Laercio, ¿es la última palabra de Aristón sobre esta materia? Según su fuente, Crisipo, Cicerón afirmaba que así era (*De Fin.* 4, 68-70), y hasta fecha reciente la mayor parte de los especialistas modernos adoptaron idéntico criterio.[13] La reacción ciceroniana a la indiferencia moral de Aristón (por ejemplo en *De Fin.* 3, 50) es de escándalo moral, y su veredicto es condenatorio. Para citar una reciente paráfrasis de su postura, «a menos que haya diferencias de valor intrínsecas» entre las cosas indiferentes, «el sabio no tendrá criterios objetivos para fundamentar sus preferencias».[14] Aristón puede salvarse, o así se ha supuesto, mostrando que después de todo era capaz de escoger de manera racional: si los indiferentes pueden asumir un valor momentáneo (definido por las circunstancias y por el juicio moral del sabio), al parecer el problema queda resuelto. Pero la cuestión del valor momentáneo está llena de dificultades, lo mismo que la noción, vinculada a él, del valor asumido.[15] Peor aún, tal como lo entendió Cicerón *(ibid.)*, el resultado de la diferenciación entre las cosas *(differentia rerum)* afecta al *conjunto* de la vida *(omnis vita)*. La cuestión es, pues, no cómo una elección puede fundamentarse entre indiferentes, sino qué, en el conjunto de la vida, *no* es moralmente indiferente, cuando todas las cosas se han situado en una base de igualdad *(rebus omnibus sic exaequatis ut inter eas nihil interesset)*. La respuesta obvia es la virtud y el vicio. Pero el problema, que en la teoría de Aristón resulta ser extremadamente escurridizo, es en qué lugar de la vida, y no simplemente en sus fronteras teoréticas, se sitúan virtud y vicio.

Cicerón recurrió a una de las implicaciones de la teoría de Aristón, si bien no valoró su fuerza. Aquí podemos confiar en que los impulsos naturales de Cicerón nos aporten un conocimiento acerca de la naturaleza paradójica de la encendida ética de Aristón, y posiblemente del cinismo que persiste en ella. A menos que Cicerón exagere, lo que aquí considero improbable, ¿de qué manera amenaza Aristón con presentar la vida *como un todo* completamente indiscriminado *(confunderetur)*?[16] Cicerón puede estar reflejando el concepto estoico de

13. Rodier («La cohérence de la morale stoïcienne», *Année philosophique*, 1904, 296, n. 3) y esp. Moreau (*supra*, n. 11) señalan el cambio de dirección (véase Moreau, *ibid.*, p. 47, n. 2).

14. L.-S. 1, p. 359.

15. Sobre este concepto, véase Moreau (*supra*, n. 11), pp. 29, 34, 36.

16. L.-S. 1, p. 359, donde sin embargo la cuestión no se plantea adecuadamente.

que la virtud es una actividad que afecta a la vida en su conjunto (Estob. 2, 66, 17-67, 4 [*SVF* 3, 560]). Si es así, el sabio de Aristón simplemente no practica la virtud como una actividad racional. Pero ésta no puede ser la postura de Aristón (Plut. *De Virt. Mor.* 441c), ni tampoco capta adecuadamente el desafío de Aristón a Zenón. Será necesaria alguna aclaración suplementaria para averiguar si Cicerón está, de hecho, en lo cierto.

La noción de indiferencia *(adiaphoria)* de Aristón desorienta por su complejidad, pues se formula de dos maneras que se oscurecen la una a la otra. Caracteriza algo externo a la virtud y al vicio (el llamado material de virtud, que es su *sine qua non*),[17] y es la actitud virtuosa hacia ese tercer elemento, intermedio, como si fuese la esfera extramoral. ¿Está la virtud en el acto o está en la actitud ante el acto? La pregunta no deja de plantear dilemas. La solución usual en la Stoa consiste en distinguir los actos moralmente indiferentes que se realizan con una disposición virtuosa (actos apropiados que por ello se perfeccionan en actos justos) de aquellos realizados con ánimo perverso. La indiferencia como una disposición moral relevante —cardinal y decisiva— sencillamente no representa opción alguna. Por contraste, el sabio de Aristón llevará a cabo todos sus actos indiferentes con una perfecta indiferencia, que es el auténtico marchamo del proceder virtuoso. A partir de ahí la virtud amenaza con venirse abajo y dar lugar a una absoluta y amarga indiferencia, pues no hay acción virtuosa cuyo contenido definitorio no consista en opciones y actos indiferentes (una tesis aceptable para un estoico), y por tanto no hay acción virtuosa que no incluya de modo prioritario una disposición de indiferencia moral (una consecuencia inaceptable para la concepción perfeccionista estoica). ¿No puede mostrarse indiferente el sabio a todos sus actos? En este punto, la indiferencia de Aristón revela otra función, pragmática e inseparable de su relación con la virtud. No sólo la indiferencia es un criterio moral. Su relevancia, tanto teatral como retórica, tiene un valor estratégico, pues parece calculada para provocar la reflexión moral. Para Aristón, como para los cínicos antes que él, el sabio virtuoso difícilmente podría mostrar indiferencia, en este sentido, ante sus actos. El propio Aristón tampoco hubiera podido mostrarse insensible a los efectos perturbadores que su construcción teórica pro-

17. *SVF* 3, 114; 3, 491 (Plut. *De Comm. Not.* 1069e; véase Plut. *ibid.* 1071b y Cic. *De Fin.* 3, 61).

vocaría en quienes la recibieran. En pocas palabras, la indiferencia es difícil de interpretar. Y eso es parte de su virtud.

El papel de Aristón, tal como él lo concebía, era poner en primer término la difícil semántica de la indiferencia, en parte insistiendo en la estricta identidad de la virtud y la indiferencia.[18] Más que hacer las cosas de acuerdo con la naturaleza interna de la virtud, como hubiera propuesto Antíoco, Aristón postuló el concepto de que la indiferencia es consubstancial a la virtud. Puede que las acciones, como las circunstancias, sean moralmente indiferentes (ni buenas ni malas), «cuando se consideran haciendo abstracción de sus agentes».[19] De ser así, el problema no consiste en determinar lo que es moralmente indiferente, sino en mostrar que la virtud consiste en algo más que en ser capaz de hacer esta abstracción. Para nuestra frustración, Aristón presta muy escasa ayuda, pues aportarla (razona) convertiría a su vez la virtud en una abstracción. Mientras tanto, la cuestión acerca de la naturaleza de la virtud queda peligrosamente abierta. En parte como consecuencia del llamado atajo cínico hacia la virtud: en lugar de mostrar una vía hacia el bien, la indiferencia crea un abismo frente a él e incluso dentro de él.[20] Para plantear la cuestión en su forma más concentrada e insoluble, la forma que Aristón le dio: ¿en qué sentido al sabio en su condición de actor se le puede considerar bueno? La misma pregunta podía formulársele a Diógenes cuando llevaba a cabo su diaria rutina exhibicionista. Ni Diógenes ni Aristón van a aportar una respuesta precisa. Cabe argumentar que estuvieran menos interesados en dar una respuesta que en suscitar la pregunta. Y en esa pregunta nos vamos a centrar a partir de ahora.

Una teoría estoica anónima de la indiferencia (Filodemo, *Sobre los poemas* 5)

Quisiera sugerir que para entender por qué Aristón formula su teoría como lo hace, debemos considerar un aspecto algo olvidado de sus

18. Sobre esta identidad sin esta particular paradoja, véase G. Striker, «Following Nature», *OSAP* 9, 1991, pp. 1-73 (aquí, pp. 16-18); Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 187; de manera diferente, Mansfeld (*supra*, n. 9), pp. 341-342; y véase *infra*, n. 77.

19. L.-S. 1, p. 367.

20. D. L. 7, 121; Plut. *Amat.* 759d; Cic. *De Fin.* 4, 70. Véase M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentuire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, pp. 22-28.

razonamientos, a saber, su teoría sobre la expresión lingüística del valor, palpable en alguna parte de la antigua doxografía que conserva (y a menudo distorsiona) las relativamente escasas huellas que de él tenemos. Pero por si el asunto no fuera bastante complicado, hay otra fuente probatoria de gran relevancia potencial pero de valor incierto: unas ocho columnas de papiro de Herculano (*Sobre los poemas* 5, cols. 16, 28 - 24, 22 Mangoni) que contienen una polémica de Filodemo de Gadara, el celoso guardián del epicureísmo del siglo I a.C. El blanco de esta polémica lo identificó como Aristón de Quíos el primer editor del papiro, Christian Jensen, basándose en una reconstrucción parcial del nombre de Aristón y en deducciones extraídas de la información de segunda mano de Filodemo. Como Jensen fue el primero en señalar, el punto de vista expuesto en Filodemo converge claramente con una teoría del valor moral, y por supuesto con una teoría que se asemeja a lo que sabemos por otras fuentes acerca de la teoría de Aristón sobre la indiferencia.[21] Aun así, las coincidencias entre las columnas de Filodemo y los fragmentos de Aristón continúan, cosa extraña, sin haber sido estudiadas.[22] Es cierto que hay algo desorientador en la posibilidad de que Aristón se aventurase en la teoría poética, dado su rechazo de la lógica y la física. Por otra parte, Aristón no era inocente en materia de lógica, pese a sus protestas en sentido contrario, no más de lo que los cínicos estaban indefensos ante las trampas de la dialéctica, que al mismo tiempo imitaban y detestaban.[23] Su interés por la poesía, si no por la poética, está bien atestiguado (y de esto se tratará más adelante), mientras que de su gran interés por el lenguaje, nunca por sí mismo, sino por la clase de límites a la racionalidad humana que impone y revela, se tratará en casi todo el texto que sigue. Además, los dos elementos de prueba, los fragmentos de Aristón y las columnas de *Sobre los poemas*, pueden ser mutuamente ilustrativos, sin tomar en cuenta las identidades a las que afectan (nunca se ha llegado a un acuerdo): en las columnas de Filodemo se expone cierta teoría de la indiferencia y se cita a algún estoico disidente. Dada la complejidad del

21. C. Jensen, *Philodemos über die Gedichte, fünftes Buch*, Berlín, 1923, pp. 128-145.

22. Véase Schofield (*supra*, n. 11), p. 86, sin argumentos, como respecto a *Sobre los poemas* 5. Ioppolo (*supra*, n. 7, pp. 258-278), Isnardi Parente (*supra*, n. 11) y E. Asmis («The Poetic Theory of the Stoic "Aristo"», *Apeiron* 23 [1990], pp. 147-201) tratan de las columnas de Filodemo pero no ofrecen paralelismos con Aristón (aparte de *SVF* 1, p. 377).

23. Véase *infra* sobre Antístenes y Diógenes; e *infra*, n. 42 sobre la refutación de Aristón a Alexino el Megárico, llamado *Elegxinos* por sus sofismas (frr. 74, 76 Döring).

material, aquí sólo resumiremos los puntos de comparación más relevantes.[24]

Del oponente que es objeto de ataque se dice que sigue a los estoicos, pero el hecho de que A. (el anónimo oponente en cuestión) no se incluya en la corriente principal estoica *(hoi pany Stōikoi)* es una deducción que puede hacerse basándose en otro fragmento (*PHerc.* 403 fr. 4), posiblemente del mismo libro. Los papiros de Herculano dan una idea del punto de vista estoico ortodoxo (esp. *PHerc.* 403, 407). Un fragmento sitúa el criterio estoico de buena poesía tan sólo en el contenido (*sophēn dianoian*, «sabio significado», o sea «filosóficamente aceptable» y probablemente significando «moralmente bueno»). Otro fragmento postula que el autor de una poesía así, que, huelga aclararlo, es el *sabio*, es un buen poeta *en el sentido estricto (kyriōs)* del término «bueno».[25] Hay varios indicios de que A., cuyo lenguaje puede aportar color a este testimonio, hubiera impugnado la presunción de que la bondad en sentido estricto puede ser satisfecha por la poesía, que para él es moralmente indiferente, sin tomar en cuenta su contenido, y por tanto (en su propia y estipulativa terminolgía) puede considerarse buena sólo en sentido *impropio, figurativo (katakhrēstikōs)*, pero no en sentido estricto. Los poemas pueden ser instructivos, y posiblemente instructivos en lo moral, al menos como tendencia; pero esto no los hace buenos en sentido moral (y está claro que tampoco a nosotros, como lectores, nos hacen moralmente virtuosos; ni siquiera nos hacen tender a ello). A. hubiera señalado además que no es en cuanto que sabio que un poeta es bueno como tal, del mismo modo que los poemas no son filosóficos en la medida en que son poesía. Incluso Cleantes tuvo el buen sentido de reconocerlo así.[26] Los poemas sólo impropiamente pueden ser llamados buenos, porque hablando con estricto rigor son moralmente indiferentes (o sea, no buenos en el sentido relevante, no derivativo, de la palabra); por tanto, no son buenos ni malos. Y lo mismo vale para sus autores, que no pueden ser llamados buenos poetas salvo en un sentido amplio de «bueno».[27] A. continúa jus-

24. Para un tratamiento más completo de las columnas de papiros, véase J. I. Porter, «Stoic Morals and Poetics in Philodemus 403», *CErc* 24, 1994, pp. 63-88.

25. *PHerc.* 403 fr. 4, 12-18 (véase C. Mangoni, *Filodemo: Il quinto libro della Poetica* [Nápoles, 1993], pp. 251-252) y fr. 3, 7-15 (F. Sbordone, «Ancora un papiro ercolanese», en *Sui papiri della Poetica di Filodemo* [Nápoles, 1983], pp. 254-255); *PHerc.* 407 fr. 1 Mangoni («Il *PHerc.* 407 della *Poetica* di Filodemo», *CErc* 22, 1992, pp. 131-137). Sobre la procedencia de esta información, véase Porter (*supra*, n. 24), p. 76, n. 70.

26. Filod. *Sobre la música* 4 col. 28 Neubecker.

27. Véase *PHerc.* 407 frr. 1-3.

tificando su distinción de propio/impropio con una distinción de otro tipo: manifiesta que «hablando *en términos absolutos (kathap|ax leg|ōn)*, (los poemas) no son buenos; no son ni buenos ni malos (pero si juzgamos que son buenos) son buenos *en cierto sentido (kat|a| ti)*», es decir, en lo relativo a sus méritos poéticos y estéticos (*Sobre los poemas* 5, col. 19 Mangoni).

Lo sorprendente de la poética de A. es, ante todo, la sutileza de sus distinciones, que se proponen extraer los sentidos moral y no moral de la bondad a partir de las ambigüedades del lenguaje ordinario. En segundo lugar, su al parecer deliberado hábito de oscilar entre los dos sentidos de bondad sin una advertencia explícita (sin la ayuda de sus calificaciones, que deshacen la ambigüedad). Y tercero, su estudiada negativa a reconocer a los poemas en general el sentido incondicional de «bueno». Los dos primeros puntos afectan a su subterránea estrategia de argumentación, que parece destinada a suscitar una serie de preguntas sobre el significado de los términos de valor en contextos diferentes (así, la pregunta: ¿qué significa decir de un objeto como un poema que es bueno o malo?). El tercer aspecto en particular es un punto interesante que afecta a la doctrina estoica. Mientras los estoicos, de los que él disiente, hubieran aceptado el marco general que él proponía, se hubieran resistido a sus conclusiones de que los significados, precisamente por estar en un contexto poético, son en primera instancia significados *poéticos* (el término es suyo), y que su relevancia moral no está por tanto nada clara. La lógica formal de A. e incluso sus distinciones son impecablemente estoicas, pero también inflexibles, y conducen a resultados no estoicos. Sus reservas acerca de las etiquetas utilizadas en los juicios de valor, y su admisión, sin duda rara en contextos antiguos, de que la suspensión *(ephexein)* del juicio moral es una respuesta viable a la poesía, sugieren que se mostraba más sensible que la mayoría que los críticos a las fragilidades de la abstracción moral aplicada a los poemas.

Con los valores morales así en suspenso, la mirada de A. recae a continuación en todo lo que queda, la genuina contrapartida en su sistema poético a los indiferentes de su sistema ético (si es que podemos hablar de la existencia de dos sistemas distintos): composición verbal *(synthesis)* o, en una palabra, las cualidades estéticas del lenguaje. La *synthesis*, a diferencia del significado, es intrínseca e incontrovertiblemente diafórica; no establece diferencia alguna en relación con la felicidad moral de la persona. Y aquí A. sugiere, sorprendentemente, que la buena *synthesis*

basta en la práctica para hacer un poema bueno en el sentido restringido (col. 21). De ahí el sorprendente (pero inteligible, a la vista de lo anterior) énfasis que pone A. no en el significado sino en el placer irracional, la eufonía y la composición, que le sirven como criterios privilegiados de excelencia poética. Pero la complejidad de su postura no termina aquí. Que A. sitúe entre los indiferentes a la poesía, revela una serie de requisitos que atañen a la definición, más amplia, de indiferencia moral, de la manera en que reaparecerá en la filosofía de Aristón de Quíos.

Lo que atrae a A. de los aspectos compositivos, en oposición a los aspectos de significado, es en última instancia la seducción del detalle. El significado, en el léxico helenístico (tanto para los críticos literarios como para los filósofos) tiene algo de común o universal: es un *koinon*, a menos que se considere, en un aspecto concreto, por sus propiedades lingüísticas. En tal caso es *poético* (en tanto que elemento de *lexis*). Pero las propiedades estéticas de los poemas, que se valoran con el oído, están constituidas de manera opuesta: son *idion*, tan sólo específicas para su entorno inmediato, y sobre todo para su momentánea sensación. No pueden ser trasladadas de su lugar sin dislocación, mientras que los significados son inteligibles en virtud de su capacidad para significar en los distintos contextos. De ahí la visión de A. de que la función del jucio crítico es registrar los aspectos propios *(idiotētes)* del lenguaje poético (col. 24). Los *idiotētes* constituyen aquí una propiedad de la percepción. Pero, lo que es más importante, son una propiedad por entero *contingente*, específica del evento material de una sensación dada (que afecta a este objeto, o sea, a este poema o verso y a este sentido). Cada poema requiere sus propios criterios de juicio, lo mismo que (y quizá porque) cada uno tiene un repertorio distintivo de sonidos y otros atributos materiales y fenoménicos —no ideas, pues éstas pertenecen al ámbito público— que lo hacen único.

La admirable solidez de esta postura, tomada a grandes rasgos de una escuela de pensamiento menor y no convencional de la crítica literaria antigua (ejemplificada por los críticos eufónicos que conocemos a través de Filodemo sencillamente como los *kritikoi*),[28] radica en su re-

28. D. Blank, «Diogenes of Babylon and the *κριτικοί* in Philodemus: A Preliminary Suggestion», *CErc* 24, 1994, pp. 55-62; J. I. Porter, «Content and Form in Philodemus: The History of an Evasion», en *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, ed. Dirk Obbink, Oxford, 1994, pp. 97-147, esp. pp. 133-142; *id.* «*Οἱ κριτικοί*: A Reassessment», en *Greek Literary Theory after Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D.M. Schenkeveld*, Amsterdam, 1994, pp. 83-109.

conocimiento de que hay algo irreductiblemente particular en los poemas individuales. Manteniéndose en su actitud en favor de las particularidades poéticas, A. rechaza el concepto de criterios absolutos para juzgar los poemas, y en lugar de ello propugna la particularidad estética, aunque no exactamente el pluralismo. Parece prevalecer una especie de modo de juzgar *ad hoc* y circunstancial, pues sólo así se aprecian plenamente las características particulares (por así llamarlas) de las líneas, e incluso de las palabras, individualmente trazadas. Esta postura podemos denominarla absolutismo de lo particular en A.; de ese particular efecto poético en este poema, que existe *per se*, no es comparable a otro y no está sujeto a reglas valorativas, aparte el criterio empírico de la eufonía (o sea, del placer). En consecuencia, la teoría de A. sobre la excelencia poética nos proporciona una excelencia en sentido figurativo: *los poemas no son tan buenos como absolutamente únicos*. Por último, y esto es digno de resaltarse, los valores estéticos, que existen tanto en la percepción de una obra como en la obra misma, nunca son por entero inherentes a la obra ni intrínsecamente preferibles, ni tampoco son naturales sin más. Los poemas no son hermosos de modo natural, aunque sus bellezas sean aprehensibles sólo a través de actos naturales, como la sensación empírica. Si se prefiere un poema a otro, o se justifica la etiqueta «bueno», en última instancia, tiene que ver con los gustos literarios y con las sensibilidades, ligados a un conocimiento de las técnicas, prácticas y convenciones artísticas. Y cabría pensar que lo mismo podría aplicarse a la percepción misma de los poemas como poseedores de propiedades únicas. Pero esta paradoja es otra cuestión. En cualquier caso, las inclinaciones naturales no son irrelevantes, pero tampoco son del todo decisivas en esta teoría de la *sunthesis* poética.

Puede afirmarse que la teoría de A. allana el camino para una apreciación estoica del arte poético en sí *(kath' hautēn)*, y no por el contenido de la poética. Sólo que el precio que hay que pagar por esta apreciación es la renuncia provisional a la etiqueta «estoico». En este punto, el propio A. es un *kritikos*, que disfruta de las particularidades de los poemas desvinculándolos de su relevancia moral. Y aquí, dentro del marco de una calificada percepción, puede proceder —no como estoico, sino como conocedor de los fenómenos poéticos— en su apreciación estética, con un entusiasmo tan incondicional como cualquier crítico literario pudiera mostrar. Este entusiasmo fue tomado erróneamente por Filodemo como un celo acrítico, mientras que, en realidad,

puede haberse tratado de una simple pose que enmascarase (o señalase) una indiferencia moral más honda.[29]

Las columnas de Filodemo, en última instancia, ofrecen un pretexto para una investigación sobre el significado y las implicaciones de la indiferencia en los contextos estoicos. Aristón, su más convencido propugnador, fue famoso por expresar su lealtad dividida hacia la Stoa a ese respecto.[30] Pero ¿qué prueba hay de que estuviese siquiera interesado en cuestiones literarias? Para Aristón, la poesía había caído sin duda en la amplia categoría de lo éticamente indiferente. Aun así, la poesía impregna su estilo de filosofar. Sus llamativos símiles literarios, el aliento poético de su escritura (Sext. *M* 7, 12) y su sobrenombre de «Sirena», que mereció debido a sus cautivadores poderes retóricos (D. L. 7, 160), todo evoca un acentuado sabor literario. Algunos testimonios pueden reflejar su gusto cínico: sus parodias de Homero, sus epigramas (si es que son suyos) y otros versos, posiblemente una diatriba.[31] Gran parte de lo anterior se daría a conocer en el famoso Cinosarges, tradicionalmente vinculado a los orígenes de la enseñanza cínica e incluso a los orígenes del propio nombre «cínico».[32] Estrabón señala la influencia que Aristón ejerció sobre Eratóstenes.[33] El oponente de Filodemo ¿también dirigió este encomio a la supremacía del placer estético sobre lo didáctico?[34] No sólo es concebible sino probable que Aristón hubiera secundado a Eratóstenes en contra del consagrado punto de vista de que la poesía es una especie de filosofía primera, la fuente primigenia de instrucción y disciplina moral (Estrabón 1, 2, 3; Plut. *Mor.* 15f, 36d-37f). La antipatía de Aristón hacia la instrucción moral de cualquier tipo es bien conocida, y esen-

29. Esto da respuesta al interrogante planteado con más crudeza por Robert Philippson en su revisión de la edición de Jensen (*Philologische Wochenschrift* 44 [1924], pp. 417-421; aquí, p. 420): ¿Por qué esa *eufonía*, algo indiferente, habría de imponerse como requisito de los buenos poemas?

30. Véase [Filod.] *Ind. Stoic. Herc* (*PHerc.* 1018) col. 10, 8-13 Traversa (*SVF* 1, 39).

31. Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 82; véase Bión de Borístenes, fr. 7 Kindstrand (D. L. 4, 52); J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 11, Uppsala, 1976, pp. 79-82. Se aportan más pruebas en Porter (*supra*, n. 24), pp. 66-67.

32. D. L. 7, 161; 6, 13.

33. Estrabón 1, 2, 2 (*SVF* 1, 338); véase *SVF* 1, 341.

34. Eratóstenes escribió una obra titulada *Aristón*. Trataba del placer y de su positiva relación con la virtud (*φιληδονία*: Aten. 7, 281d [*SVF* 1, 341]; véase *SVF* 1, 375, 408). La afinidad de Eratóstenes con Bión (D. L. 4, 52) la señala Estrabón (1, 2, 2), posiblemente en relación con Aristón. Véase Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 183-187; Jensen (*supra*, n. 21), p. 145.

cial para comprender su filosofía. Por último, no sobreviven títulos de obras de Aristón dedicadas exclusivamente a la poesía, pero algunas son lo bastante amplias como para haber incluido el tema (D. L. 7, 163). Que puede ser así lo corroboran las tentadoras menciones, en relación con Aristón, a la tragedia, la catarsis, Homero y, posiblemente, las artes miméticas en otro papiro de Herculano, una obra que muy probablemente fuera compuesta por Filodemo, y que merece ser releída (*Ind. Stoic. Herc.* [*PHerc.* 1018], cols. 33-36 Traversa).

Nada de esto es decisivo, por sugestivo y tentador que pueda resultar.[35] También hay lagunas en nuestras pruebas.[36] Además, existe el precedente de las propias incursiones de Zenón en la poética. Desde Dión Crisóstomo sabemos que al parecer Zenón entró en muchos detalles para salvar a Homero de sus contradicciones, distinguiendo las verdades de las opiniones falsas contenidas en sus poemas. Zenón estableció que no podía encontrar nada que reprochar a Homero, y su método fue continuado por su discípulo Perseo y por otros cuyos nombres desconocemos.[37] Pero a Aristón le sobraban razones para enfrentarse a Zenón por este asunto, dado que insistió en actuar así en todo lo demás. (Y sus relaciones con Perseo tampoco fueron siempre armoniosas.)[38] De nuevo, la corrección habría consistido en una clarificación de la lógica estoica, en torno a la cuestión de qué significa descubrir verdades en un poeta como Homero. A Aristón el punto de partida de Zenón le hubiera parecido equivocado: las únicas verdades relevantes son las morales, y éstas no se hallarán escritas en ningún libro (ni siquiera en los propios escritos de Aristón).[39] Aristón tiene una manera mucho más elegante de salvar las

35. Obsérvese, sin embargo, que mientras gran parte de las pruebas sobre el interés de la corriente principal estoica por la poesía es, en el peor de los casos, condenatoria y, en el mejor, equívoca, en lo que respecta a Aristón ninguna de esas pruebas apunta a una condena de la poesía. Véase Porter (*supra*, n. 24).

36. Por ejemplo, los catálogos de títulos de Diógenes pueden ser incompletos (véase R. Blum, *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, trad. Hans H. Wellisch, Madison, 1991, p. 62). Se dice que Perseo de Citio, alumno de Zenón, escribió sobre Homero (*SVF* 1, 456), aunque no se conservan títulos que confirmen esa atribución (D. L. 7, 36). Sobre los posibles intereses gramaticales de Aristón, véase Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 279-290.

37. Dión Cris. *Or.* 53, 4 (*SVF* 1, 274, 456); véase A. A. Long, «Stoic Readings of Homer», en R. Lamberton y J. Keaney, eds., *Homer's Ancient Readers: The Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, 1992, pp. 41-66 (aquí, pp. 59-60).

38. D. L. 7, 162, Aten. 251B. Hermágoras, discípulo de Perseo, escribió un diálogo con el título de *Anticínico* (*Suda*, voz «Hermágoras»), otra indicación adicional sobre las filiaciones dentro de la vieja Stoa.

39. Véase Sen. *Ep.* 94, 2-4 y *infra*.

apariencias de Homero: considerándolas con indiferencia, aunque esto significara conceder a la poesía un placer propio y aparte, o confesar una preferencia por el vehículo de la literatura en su propio filosofar.[40] Como demuestra la cita de Diógenes Laercio antes reproducida, la propia teoría moral de Aristón ya tiende al ámbito de lo literario (épica y drama), por no decir lo teatral.

En todo caso, son cuestiones como éstas las que plantea la teoría de los juicios poéticos de A. Por supuesto, esa teoría se ve mejor como un ejercicio sobre las determinaciones de valor, y quizá como un experimento en la aplicación de una teoría general o una crítica del valor, del mismo tipo que la implicada (o posiblemente inspirada) por el marco ético de Aristón, al que ahora regresamos.

CONTINGENCIAS Y VALOR

Crítica de Aristón a la semántica estoica

A menudo se recurre a un pasaje de Sexto (*M* 11, 64-66 = L.-S. § 58F) para demostrar que a pesar de las proclamas de Cicerón en sentido contrario (como se demuestra al comienzo de este artículo), Aristón era capaz de fundamentar sus opciones y sus actos de una manera racional. El pasaje representa una continuación de la defensa que hace Aristón de los indiferentes. Contra los estoicos, Aristón niega que la salud y todo lo que se le asemeje sean indiferentes preferidos: hay circunstancias en las cuales un sabio optaría por la enfermedad antes que por la salud; por ejemplo (en el escenario que él pinta) cuando la enfermedad es el precio pagado por liberarse de la tiranía y de la destrucción, como también se mostraría en contra de estar sano si las consecuencias fueran tiranía y destrucción. Aristón sostiene que los indiferentes, que se dice son los preferidos, no lo son de manera incondicional *(pantōs)*. Pero tampoco son preferidos de forma natural *(physei)* o necesaria *(kat' anagkēn)*. Muy al contrario, los indiferentes, al no ser en absoluto *(katholou)* diferenciados, como sí lo son virtud y vicio, carecen por completo de diferencia. Sólo varían las circunstancias, y el sabio debe adaptarse a ellas.

40. La anécdota relatada en El. *Var. Hist.* 3, 33 (*SVF* 1, 337) es acorde con esta postura: nada salvo la filosofía admite comparación con la filosofía.

La afirmación de que las cosas indiferentes no presentan diferencias en absoluto se añade a la de que los indiferentes, considerados con criterio absoluto, no pueden distinguirse basándose en criterios intrínsecos o en fundamentos naturales: sus diferencias residen más bien en su relación contingente con las circunstancias y asimismo en su expresión lingüística, lo que es igualmente importante pero que no ha sido tratado suficientemente en los estudios sobre Aristón. Este último no niega que los indiferentes puedan ser o no objeto de preferencia. Su punto de vista es que si el sabio selecciona un indiferente, y cuándo lo hace, no comete el error mental de juzgar que un indiferente preferido es incondicional, natural o necesariamente preferido, bueno por sí solo (en el sentido no restringido de «bueno»).[41] Es más, clasificar erróneamente la salud como algo preferido de forma natural equivaldría a cometer un error de juicio moral. Compárese su crítica de Zenón en el mismo pasaje (11, 64-65): «Llamar *(legein)* [a la salud] indiferente preferido *equivale a juzgar que es buena y diferente* [de lo bueno] *prácticamente sólo de nombre.*» Está claro que clasificar de manera correcta nuestros juicios es tan importante como emitir juicios correctos, y de hecho ambas cosas acaban por ser lo mismo. De ahí la especial insistencia en el pasaje sobre el problema de dar nombres en el lenguaje moral y en el discurso filosófico. (Énfasis que reaparecerá en otro testimonio que no guarda relación con éste.) Aristón, en efecto, corrige la lógica y la semántica estoicas, en parte refundiendo el lenguaje de Zenón en términos de un *distinguo* que él no emplea: el contraste entre los significados relativo y absoluto.[42] Pero al confirmar la indiferencia en su sentido más estricto posible, Aristón hace algo más que clarificar las palabras de Zenón; está reconceptualizando la categoría misma y ampliando su aplicación. Las revisiones van directamente al núcleo de la enseñanza de Zenón, pues en su absoluta indiferencia hacia todo salvo la virtud y el vicio, el ámbito de las cosas indiferentes ahora abarca todo el tejido circunstancial de la vida, que forma el telón de fondo y la ocasión para la conducta virtuosa. Considerando las diferencias morales como constituidas exhaustivamente en relación con lo que, en términos

41. Véase Sext. *P* 3, 192-193.

42. Véase el tratamiento *infra* en el texto a n. 62. Sobre la revisión exegética estoica de Zenón, véase M. Schofield, «The Syllogisms of Zeno of Citium», *Phronesis* 28, 1983, pp. 31-58. Parece probable que Aristón defendiera la lógica de Zenón: véase Sext. *M* 9, 109-110; el título conservado en D. L. 7, 160 es *Réplica a objeciones de Alexino* (*SVF* 1, 333); Von Arnim, *SVF* 1, p. 76 n.; Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 41, 69-72; Schofield, «Syllogisms» 38 («*via* ataque de Aristón»).

absolutos, es moralmente indiferente, Aristón plantea la pregunta de qué determina una diferencia moral, y cómo la virtud se expresa a sí misma en la acción. Como veremos, forzar estos planteamientos hasta un extremo incómodo es una característica del modo de filosofar de Aristón.

¿Cómo escoge las opciones racionales (y no los meros jucios racionales) el sabio supremamente indiferente de Aristón? La respuesta está lejos de resultar evidente, si bien la postura de Aristón a menudo se considera como si lo fuera. Al parecer, Zenón sostenía que los valores preferidos aproximan en alguna medida *(syneggizein pōs)* a la naturaleza de las cosas buenas.[43] Semejante aproximación no es tolerada por la ética de Aristón (como si no admitiese la noción zenonea de *prokopē* o progreso moral), a la luz de la cual, la salud preferida de Zenón habría de considerarse un bien característico, en el sentido que hallábamos en Filodemo. Quizá con esto quiera significarse ese «en alguna medida» citado. De ser así, «aproximan» requiere explicación.[44] Para Aristón, los indiferentes nunca tienen valor, hablando con propiedad. Si la naturaleza no es criterio de su valor, entonces ¿cuál es? Todo lo más cabe considerar que los indiferentes poseen un valor que no es propia u objetivamente suyo. En consecuencia, según el razonamiento de Aristón (que va en contra de las intenciones expresas de Zenón), el sabio de Zenón habrá escogido la salud *como si* fuera un bien. En este caso, el valor momentáneo (lo que Moreau llama *valeur de circonstance*) no se adecua a la expresión del juicio de que un indiferente puede merecer ser escogido en una circunstancia dada.[45] Cabe que sea psicológicamente ineludible no asignar o expre-

43. *SVF* 1, 192. Más material en Long (*supra*, n. 3), p. 66 con n. 20.

44. La defensa de Crisipo del uso equívoco de «bueno» en el discurso moral, especialmente aplicado a los indiferentes, puede ser una defensa retrospectiva de Zenón: algunos de los términos de éste referidos al valor tienen un significado estricto (κυρίως); otros tienen un sentido más flexible (Plut. *De Stoic. Rep.* 1048a; D. L. 7, 122), especialmente aquellas manifestaciones que parecen evocar un absolutismo cínico. Crisipo puede muy bien estar respondiendo a Aristón. La afirmación de que todas las palabras son naturalmente ambiguas (*SVF* 2, 152) es en parte concesión y en parte réplica, puesto que Aristón negaba la condición natural del lenguaje (véase *infra*).

45. Para una defensa de la lógica de Zenón, véase *SVF* 3, 698, 3, 137; y M. Frede, «The Affections of the Soul» en M. Schofield y G. Striker, eds., *The Norms of Nature*, Cambridge, 1986, p. 108. Lamento que el relevante estudio de C. Atherton *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, 1993, apareciera demasiado tarde para que yo lo tuviera en cuenta en el presente artículo; pero véase su tratamiento de la coherencia en las consideraciones lingüísticas, morales y psicológicas del estoicismo, en particular con respecto a los indiferentes (pp. 55-61). Más material en Plut. *De Stoic. Rep.* 1048a; y véase B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, pp. 95, 199.

sar algún tipo de valor cuando se proceda a una elección entre cosas indiferentes en una serie dada de circunstancias. Pero esto sólo suscita la pregunta de qué significa para algo adquirir valor. Y sigue sin estar claro en qué consiste una adscripción *apropiada* de valor («bueno» en sentido estricto). El sabio de Aristón puede ser capaz de una selección racional, pero la base de sus opciones (la fuente de su valor) en ninguna parte se explica, más allá de la apelación formal a un conocimiento (de cosas buenas y malas) que, en ausencia de cualquier referencia concreta, presenta una manifiesta falta de contenido. No se trata de un accidente doxográfico: sencillamente, Aristón nunca llena los huecos. La lógica del valor circunstancial, y por tanto de lo virtuoso frente a las circunstancias, es difícil que resulte evidente por sí misma, y así también el pasaje de Sexto nos lleva un poco más allá del símil del actor de Diógenes Laercio (7, 160), pero no mucho más.

Lenguaje y naturaleza

Establecida la proximidad de juicio y lenguaje, Aristón prosigue demostrando lo escurridizo de ambos, especialmente en lo que concierne al problema de dar nombre a la virtud en sus manifestaciones o expresiones concretas. Como veremos, para Aristón el lenguaje no es nada si no es el ámbito de las diferencias provisionales (si se prefiere, de las opciones hechas de acuerdo con las circunstancias, pero no con la naturaleza); y el terreno de la ética también tiene algo igual e ineluctablemente provisional respecto a él. Tales consideraciones alteran el concepto de valor.

El valor *(axia)* disfrutaba de una privilegiada posición normativa en la Stoa, pues mantenía una compleja relación con el bien, la virtud y la opción, y además era reducible a dos categorías: relativo o absoluto.[46] Dirigiendo una mirada exigente a la semántica de las adscripciones del valor y especialmente a lo inconmensurable de estas dos categorías de valor, Aristón ataca algunos de los cimientos de la teoría ética desde dos perspectivas a la vez. Por una parte, nos pide reflexión sobre un concepto de la virtud más allá de las contingencias de valor y expresión (la condición absoluta de la virtud). Pero por otra, nos invita a preguntarnos

46. Estob. *Ecl.* 2, 83, 10 [*SVF* 3, 124]; D. L. 7, 89; Cic. *De Fin.* 3, 33-34. También puede aplicarse la distinción a los propios indiferentes; ἅπαξ: D. L. 7, 104; πρός τι: Estob. 2, 79, 18-82, 21 (*SVF* 3, 140), una distinción posiblemente forzada por Aristón, como sugieren el pasaje de Sexto y *SVF* 3, 137.

por el valor de semejante virtud, si efectivamente escapa a nuestra capacidad de descripción y explicación.[47] ¿En qué medida es adecuado el lenguaje para proceder a la evaluación moral? Ésta es la mayor inquietud de Aristón. La pregunta se dirige ante todo a la clase de filósofos morales que de muy buen grado él hubiera etiquetado como eticistas, pero de manera ocasional la cuestión toma la forma de una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje mismo.

Ahora bien, para Aristón el lenguaje es un ámbito paradigmático pero también el ámbito básico de la contingencia. Localizado en nuestro interior, como un componente central de la racionalidad, sus caprichos presentan un acusado parecido con las contingencias externas. En el mejor de los casos, es un instrumento convencional, que no participa en orden natural alguno. Desde este punto de vista, Aristón no podía diverger más de la ortodoxia, aunque lo hubiera deseado.[48] Por contraste, el estoicismo sostiene una teoría naturalista de la relación entre lenguaje y realidad. El mundo natural es racionalmente coherente, y el lenguaje es también coherente de forma natural, no convencional.[49] Una buena ilustración del choque de Aristón con la ortodoxia estoica se halla en la secuela al pasaje de Sexto citado anteriormente, en la que la atención se centra en la diferencia lingüística, o sea en las convenciones del uso lingüístico y de los nombres. En el caso de estos últimos, «ponemos primero letras diferentes en diferentes tiempos, adaptándolas a las diferentes circunstancias *(pros tous diaphorous peristaseis artizomenoi)*», como en «Dión», «Ión» y «Orión», «*no* porque algunas letras se escojan prefiriéndolas a otras por naturaleza, sino porque las circunstancias *(tōn kairōn)* nos empujan a hacerlo» (*M* 11, 67).

Una vez más, Aristón ataca la teoría de Zenón de las preferencias naturales y su nomenclatura, ahora a través de la analogía del propio lengua-

47. *Pace* Bréhier, «Sur une théorie des valeurs» en É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, París, 1955, pp. 229-232.

48. Véase Long (*supra*, n. 11), p. 125.

49. Véase A. C. Lloyd, «Grammar and Metaphysics in the Stoa», en Long (*supra* , n. 3, 1971), pp. 58-74 (aquí, p. 62): «Una lección de "ortografía" era [en la Stoa] tan objetiva como un estudio de la naturaleza.» Más material en D. Blank, *Ancient Philosophy and Grammar: The Syntax of Apollonius Dyscolus*, Chico, 1982, pp. 8, 12-13, 16-17, 30-31, sobre las necesidades naturales que gobiernan la formación de palabras a partir de cartas sobre gramática estoica (véase *SVF* 2, 148 [Crisipo]; y, por ejemplo, Ap. Disc. *Synt.* 2,3-3,2; véase *ibid.* 16, 6-11: el lenguaje, en su esencia racional, no es algo constituido por azar). La preeminencia dada por los estoicos a las etimologías y a los significados originales y naturales es sintomática de su visión general de la adecuación de mundo y palabra. Nada parecido se recoge en la filosofía de Aristón.

je. La negación del papel que desempeña la naturaleza en ambos casos (moral y lingüístico) no parece dejar lugar a un papel fundamental y positivo para la naturaleza, que, por el contrario, queda pendiente desesperantemente en la balanza. Considero que hay algo especialmente paradigmático en esta concepción del modo en que opera el lenguaje: va implícitamente contra el núcleo de las creencias estoicas, y al menos en su intención presenta una obvia analogía con las opciones y actos morales. En el caso hipotético de Aristón, ¿actúa el sabio virtuosamente? Al parecer sí, por mera definición. Al sabio se le muestra consecuente con sus actos (consecuentemente indiferente a las cosas indiferentes). Si es así, se suscitan nuevas consideraciones. Aristón no afirma que cualquier cosa que determine una diferencia moral es natural, necesaria o incondicional. La virtud es incondicionalmente buena, pero bondad y virtud no se realizan de manera incondicional; sólo se obtienen con referencia a circunstancias concretas *(kata touton ton kairon)* y, en un sentido crucial que todavía precisa ser explorado, están necesariamente condicionadas por esa referencia.[50]

La mención a la necesidad («obligación») en la analogía atrae la atención hacia este ineluctable punto de referencia en la realización de la virtud (que para Aristón no es distinta de una disposición virtuosa, sino que es precisamente su posesión activa). Las opciones disponibles constituyen un factor que constriñe, y no cabe opción sin algún tipo de constricción. Pero Aristón no sugiere que, aunque la virtud sea una sola cosa, sólo cabe una manera de responder virtuosamente a una situación dada.[51] No hay nada fatalista o determinista en la ética de Aristón (en su visión de las cosas no hay orden natural ni totalidad objetiva a los que apelar), mientras que Crisipo pudo escribir, en marcado contraste con Aristón: «Si yo supiera que la fatalidad iba a hacer que ahora me pusiera enfermo, perseguiría la enfermedad» (Epict. *Diss.* 2, 6, 9 [*SVF* 3, 191]). Evidentemente, Aristón pone en duda la naturaleza metafísica de los estoicos, como una manera de fundamentar la interrogación moral: el cosmos y su naturaleza se manifiestan a nuestros sentidos como son o sólo en la medida que nos concierne (véase Eus. *Praep. Ev.* 15, 62, 7 [SVF *1, 353*], Min. Fel. *Oct.* 19, 13).[52] Aristón puede aparecer como un puro pragmatista y agnóstico en la cuestión de la na-

50. Véase Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.* 7, 2, 434, 31-436, 7; 438, 6-8 De Lacy (en adelante *PHP*).

51. Véase Striker (*supra*, n. 18), p. 20.

52. También D. L. 7, 162-163. Sobre la apelación fundamental a la naturaleza de Zenón, véase, por ejemplo, D. L. 7, 86-87, con Mansfeld (*supra*, n. 9), p. 332.

turaleza, y ésta es en parte una postura socrática. Volveremos sobre este asunto dentro de poco, pero procedamos a un breve inventario.

Dos consideraciones parecen relevantes a cualquiera cuya ocupación consista en ser sabio, y parecen también radicalmente opuestas: la virtud requiere un conocimiento correcto de las cualidades morales (absolutos) que están en juego en cada situación (sobre todo la condición de indiferentes); la virtud sólo se materializa en relación con las particularidades de la situación planteada. Esto apunta ya a la teoría de Aristón de las virtudes como relaciones, y de la virtud misma como absoluto. Pero consideremos primero las tendencias opuestas que acabamos de bosquejar. Sólo la virtud tiene importancia para la felicidad de cada uno. Como contraste, las circunstancias abren posibilidades para escoger entre cosas moralmente indiferentes, en parte por mera diferenciación de ellas (*para tas diaphorous tōn kairōn peristaseis*, Sext. *M* 11,65). Pero esas posibilidades no son moralmente decisivas. En el escenario de Aristón, puede creerse que es mejor estar enfermo y ser libre que estar sano y en un estado de servidumbre, siendo todas las cosas iguales, pero no es estrictamente mejor, en sentido moral, ser esas cosas: la virtud del sabio no quedará disminuida o incrementada cualquiera que sea el curso de la acción.[53] ¿A partir de qué fundamentos racionales debe decidir el sabio? En el presente caso la preferencia de la libertad sobre la enfermedad puede reflejar una valoración puramente *convencional*. El sabio, entonces, es un agente que realiza sus actos con una adhesión consciente a una convención que otros siguen sin reflexionar, confundiéndola (dicen) con su naturaleza: esto constituye la superioridad moral del papel representado por el sabio, la tranquilidad de su disposición y su suprema indiferencia. Es una manera de interpretar el carácter apremiante de las circunstancias: es lo que resulta siempre que se emparejan ocasiones y valores convencionales, que sólo dictan la manera de actuar de cada cual. Esto puede llevarnos a preguntar hasta qué grado se ha llegado en las valoraciones convencionales, dejando aparte lo que corresponde a las circunstancias, imprevisibles y únicas, pero más crucialmente, si la virtud para Aristón se reduce a actuar sobre las convenciones. En un sentido importante así es (como veremos más adelante); pero esto no resume el con-

53. A menos que se refiera a la destrucción *moral*. Pero esto parece improbable, pues el sabio, en la medida en que actúa racionalmente, es en principio moralmente incorruptible. Véase *infra*, n. 115.

junto del pensamiento de Aristón, específicamente la tensión del absolutismo moral que también se advierte aquí, en el pasaje de Sexto. En cualquier caso, la réplica de Aristón a Zenón no sólo es incompleta (no nos proporciona suficiente información relevante para seguir la decisión del sabio), sino que parece proclamar su carácter incompleto. Creo que también esto es una parte calculada de su estrategia filosófica, que nos empuja, no sin incomodidad, a una reflexión más honda e indagatoria. En última instancia, la pregunta que Aristón nos hubiese formulado se resume en un planteamiento: ¿cómo denominamos las cualidades morales —la bondad— desplegadas por el sabio en un momento dado? Este problema se desarrollará en las páginas siguientes.

Nombrar la virtud

En primer lugar, unas pocas incertidumbres. Para Aristón la salud puede ser un asunto natural. Pero ¿es naturalmente indiferente? En ninguna parte niega que lo bueno sea naturalmente tal. Entonces, ¿cuál es su naturaleza? Si Aristón pone en claro cuestiones como ésa (la naturaleza está manifiestamente ausente de su definición de *telos*), no se debe a su fijación en los absolutos morales de su sistema (como tan a menudo se le adjudica), sino a su obstinada fijación en los valores tal cual se despliegan, en la filosofía y en la vida. Como una segura primera aproximación, podemos decir que para Aristón las determinaciones de valor están, en un sentido importante, expresadas convencionalmente aunque no estén convencionalmente determinadas. Pero el problema es volver a un valor no convencionalmente determinado cuando el único lenguaje de evaluación disponible para nosotros está tan completamente lleno de convenciones. Esto precisa una ampliación. Volvamos al problema de los nombres, que, tal como vimos, para Aristón son convencionales en su apariencia, y necesariamente contingentes.

Los valores morales se expresan convencionalmente si el lenguaje en el que se formulan es materia de convención. Resulta fácil inferir de lo que sabemos de Aristón que él sostenía este inocuo punto de vista, que complica de manera interesante. Compárese su afirmación de que la virtud es como el dinero (*SVF 1, 376*): una dracma utilizada para pagar a un capitán de barco se llama pasaje, mientras que la misma dracma pagada a un recaudador se llama impuesto; a un terrateniente, renta; a un maestro, precio de la lección; a un vendedor, precio por su mercancía, y

así sucesivamente. Su cambio de valores, como sus nombres, varían con el uso, pero la dracma, aparte sus transacciones, carece de función obvia. La lógica del símil, una entre varias de su género (el fuego, naturalmente una cosa, quema varias maderas; un solo cuchillo corta diferentes objetos en diferentes momentos), puede completar un concepto cínico: lo convencional del valor monetario y sus plurales (y desvalorizadas) expresiones fue un elemento principal de la enseñanza cínica.[54] Aristón puede que no haya ido tan lejos como para invalidar la moneda en curso; pero su comparación de las apariencias de la virtud con varias transacciones financieras, y la identificación de la virtud misma con su identidad ideal, apunta directamente a la relevancia pragmática que, en último término, tiene todo *summum bonum*.

Si estos ejemplos en alguna medida heterogéneos sugieren que la virtud tiene una sola naturaleza pero diferentes nombres convencionales, continuamos ignorando cuál podría ser su naturaleza singular. Debería ser como la naturaleza del dinero. Pero ¿cuál es ésta? Otros textos van más allá por cuanto arrojan dudas sobre la viabilidad de la naturaleza como criterio de identidad. Desde Plutarco conocemos el punto de vista de Aristón de que «*por naturaleza* no hay tierra nativa, lo mismo que no hay casa o campo cultivado, herrería o consultorio médico. Cada una de esas cosas lo es, o más bien *es así denominada y llamada, siempre en relación (pros)* con el ocupante y usuario».[55] Acude directamente a la mente el cosmopolitismo cínico, no los puntos de vista estoicos ortodoxos de exilio y las garantías de la ley trascendental. Como observa Ioppolo,[56] Aristón no está interesado en erigir un ideal positivo y natural sobre las deficiencias de ejemplos locales de existencia culta, como hiciera Zenón. Aristón afirma que donde ya no puede decirse que se establezcan distinciones naturales —y esto parece ser así dondequiera que se mire—, las consideraciones lingüísticas prevalecen, no del todo por sí mismas, sino como crucialmente *emparejadas* con el despliegue de circunstancias que aportan las marcas dis-

54. La afirmación de Aristón es paradójica: virtud y dinero deberían ser antitéticos. Esto contrasta con Sext. *M* 11, 60 (*SVF* 3, 122), donde la dracma se emplea en una analogía estoica para representar los indiferentes. Sobre el desprecio de los cínicos por los valores recibidos y por la moneda, véase, por ejemplo, D. L. 6, 71; G. Calogero, «Cinismo e stoicismo in Epitteto», en *Scritti minori di filosofia antica*, ed. G. Giannantoni, Nápoles, 1984, pp. 395-408 (aquí, pp. 402-403); H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munich, 1979, pp. 55-79; Branham (en este volumen).

55. Plut. *De Exil.* 600e (*SVF* 1, 371); tr. L.-S. (§ 67H).

56. Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 255.

tintivas últimas *(differentiae)* de cualquier acción u objeto de elección. A este respecto, la virtud no se comporta de modo distinto, como muestra en todas partes el testimonio de la relatividad de las virtudes: está esencialmente condicionada por su uso. De esto se sigue que Aristón es una especie de nominalista; pero entonces su propia descripción de la virtud empieza a tener también un aspecto sospechosamente general.[57]

Si los nombres de la virtud son convencionales (podríamos señalar que la palabra «virtud» es uno de ellos), ¿qué decir de su significado? Creo que Aristón deja abierto deliberadamente este interrogante; después de todo, afecta a la verdadera substancia de la ética. Dudo que Aristón se propusiera afirmar que el valor moral es convencional o relativista, si bien sostenía que lo que pasa por conducta moral a menudo lo es entre la masa alocada o en círculos más exaltados. Su llamamiento a la naturaleza incondicional de la virtud es demasiado insistente para ser explicado así, sin más. De forma similar, dudo que pretendiese que el valor moral era natural, si la apelación a la naturaleza se supone que agota lo que es el valor (o la virtud). Antes bien, parece probable que la idea de naturaleza en Aristón es análoga al concepto cínico de la misma: es todo lo que llega de forma natural al sabio, cuando se adapta virtuosa pero indiferentemente a las circunstancias. (Puede haber denominado esta capacidad «excelencia de dotes naturales», *euphyeia*).[58] De ser así, Aristón y los cínicos carecieron de un concepto de naturaleza en sentido amplio, como en el caso de los estoicos, y sólo habrían tenido de la naturaleza este concepto en sentido menor, y aparentemente *ad hoc*.[59] Acaso la naturaleza sea indiferente en el fondo; pero lo más probable es que Aristón y los cínicos sean sencillamente indiferentes en cuanto a su naturaleza real.[60] En consecuencia, la naturaleza *y* la convención son ambas objeto de ataque. Pero donde los cínicos acusan de antinaturales las presunciones populares y filosóficas (mientras defienden como naturales sus propios y sorprendentes actos

57. Sobre el nominalismo de Aristón, véase Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 228; Inwood (*supra*, n. 45), p. 204. Véase también Cic. *De Fin.* 3, 12-14.

58. *CPF* 1, 1, 22, 1 T. El fondo de este polémico fragmento es oscuro, como lo es la postura concreta tomada por Aristón (que pudo ser tan sólo dialéctica). Véase Schofield (*supra*, n. 11), p. 91; Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 120-123, 234-236.

59. Véase Branham (en este volumen).

60. Quizá sea significativo que hoy día siga sin haber acuerdo sobre la concepción cínica de la naturaleza. Calogero (*supra*, n. 54, pp. 402-403) y Moreau (*supra*, n. 11, p. 46) sostienen que la reducción cínica de la naturaleza es una manera de asegurar la autonomía moral. Para una limitación algo distinta de este concepto, véase Long (en este volumen).

hormonales), Aristón se contenta con atacar las presunciones de los filósofos y sus puntos de vista sobre la naturaleza, por considerarlos convenciones. (Éstas, a su vez, demuestran estar al menos en parte basadas en intuiciones populares y convencionales: lo que cuenta como naturalmente apropiado es un caso en concreto.) En ambos casos, una vez dispuestos para la pelea, por así decirlo, todo lo que queda es la difícil relación de la virtud con los actos individuales y las circunstancias específicas. Creo que Aristón empleó una versión de la tesis socrática de la unidad de la virtud para exponer esta difícil relación, en la que debe basarse la premisa de la necesaria coherencia de todo proyecto ético.[61] En otras palabras, afirmar la unidad de la virtud es sólo la mitad de su razonamiento.

Los testimonios de la versión de Aristón de esta tesis son problemáticos: parecen haber llegado a nosotros a través de Crisipo y éste parece haber contaminado el lenguaje usado para describir los puntos de vista de Aristón. Puede ser que este último se refiera a la categoría estoica de relativamente dispuesto *(pros ti pōs ekhon)* para expresar el modo en que la virtud viene a ser conocida como virtudes particulares. O puede suceder que tras las distorsiones polémicas de Crisipo, en la relación original de Aristón radique la más antigua y simple (y más extendida) distinción académica entre lo que algo es o es llamado con referencia a sí mismo, y lo que es o es llamado con referencia a algo más *(pros ti)*.[62] No estoy seguro de que la diferencia signifique, al final, una gran diferencia. (Galeno admite ambas clases de distinción y las utiliza de manera intercambiable.)[63] El punto más general de Aristón habría sido que la virtud es esencialmente una, pero que nosotros derivamos los muchos nombres de la virtud según las circunstancias individuales, y que éstos son los nombres de la virtud en aplicaciones específicas (valentía, sabiduría práctica, moderación, etc.). El problema nos devuelve a la cuestión de las etiquetas y del lenguaje en filosofía moral.

Una de las dos versiones de la tesis de Aristón recogidas por Plutarco se refiere directamente a esta cuestión: «Nombró las virtudes *por relatividad (tōi pros ti)*, de una manera *(pōs)* diferente y plural.»[64] «De una manera» es como reconocer la brecha abierta en la idoneidad lingüística *(katakhresis)* que puede ocasionar el uso de predicados relativos. Pero el

61. Tratamientos anteriores incluyen a Dudley (*supra*, n. 11), pp. 108-109; Ioppolo (*supra*, n. 7), pp. 208-243; y Schofield (*supra*, n. 11).

62. Véase D. Sedley, «The Stoic Criterion of Identity», *Phronesis* 27, 1982, pp. 255-275 (aquí, p. 273, n. 21); Schofield (*supra*, n. 11), p. 89.

63. Por ejemplo, *PHP* 7, 1, 430, 33 (κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν), 438, 8 (ἐν τῷ πρός τι).

64. Plut. *De Virt. Mor.* 440e (*SVF* 1, 375).

análisis llega más al fondo, pues en este caso *las propias virtudes*, y no ya cualidades como la bondad, se muestran como los predicados relativos. ¿Relativos a qué? Si las virtudes fueran relativas sólo a la virtud —o sea, si fueran sus meras *skheseis* (Crisipo *ap.* Plut. *De Stoic. Rep.* 1034d)—, Aristón sería culpable de establecer un puro matiz lógico. Crisipo tiene la seguridad de que lo es, pero su traducción (si eso es lo que tenemos) del significado dado por Aristón a las relaciones de categoría tiene un efecto más dañino, porque invierte el punto de vista de Aristón. Las virtudes no son relaciones *de virtud*; son simplemente lo que es la virtud cuando se halla *en relación con las cosas.* Ahora bien, sería absurdo y equivaldría a caer en una trivialización si la virtud mantuviera una relación meramente lógica con sus objetos y, lo que es más importante, si pudiera mantenerse fuera de cualquier relación con ellos. (Quizá Crisipo ha efectuado con demasiado entusiasmo una ecuación entre indiferencia y esa falta de relación.) Aun si Aristón tiene en mente la distinción académica entre que algo es (llamado) con referencia a sí mismo y con referencia a algo más, detrás de esa distinción, siempre en la mente de Aristón, está la pregunta ¿qué significa nombrar la virtud *sin* la referencia a ese algo más, o sea, a las circunstancias que entran en los juicios morales individuales? Parecería obvio, además, que tomar en consideración tales circunstancias es lo que individualiza los juicios particulares, tanto desde la disposición genérica del conocimiento virtuoso como desde cada una de las demás, pues cuando la virtud concierne a lo que debe o no hacerse es *phrōnesis*; cuando concierne a los deseos es *sōphrosynē*; cuando concierne a asuntos comunales y contractuales es *dikaiosynē*; y así sucesivamente.[65]

Si éste es el punto de vista de Aristón, se plantea de manera extraña incluso en sus propios términos. Pues si lo que se ejerce en la virtud llamada justicia es virtud en sentido estricto, ¿es la justicia un nombre apropiado o inapropiado para la virtud? La respuesta parece ser que la justicia designa impropiamente lo que la virtud propiamente es. De la misma manera, argumenta Aristón, cualquier acto de visión es siempre contingente respecto a los objetos vistos, y es por tanto, hablando con propiedad, un ejercicio de visión (una visión no calificada), mientras que impropiamente hablando es «ver esto»: por ejemplo, «ver blanco» o «ver negro».[66] Los diferentes nombres dados a la virtud son claramente

65. Plut. *De Virt. Mor.* 440e-f.

66. Plut. *De Virt. Mor.* 440e-441d. Véase Schofield (*supra*, n. 11), pp. 89, 91; L.-S., I 179. Estoy de acuerdo con Schofield (*ibid.*, p. 89) en que la postura aquí expuesta es la de

impropios, pero no así la referencia a la virtud que contienen. Resulta tentador interpretar esta tesis como una reducción de las virtudes a su singular esencia (y esto, presumiblemente, en nombre de un retorno al rigor socrático y unitarista). Aunque buena parte de la analogía pone de manifiesto los absurdos de nombrar la visión por sus objetos, aporta en igual medida una antítesis paradójica. La visión no es nada a menos que sea de algo; no vemos a menos que también veamos cosas. Así pues, tampoco podemos ser virtuosos a menos que nos pongamos en relación con las circunstancias prácticas por las que nuestros juicios, y posiblemente nuestros actos, lleguen a ser conocidos, y etiquetados erróneamente, como virtudes diferenciadas. Es crucial darse cuenta de que al afirmar la unidad de las virtudes, Aristón no está negándolas; de otro modo, la teoría carecería de sentido. Si la virtud es una, es idéntica a sus relaciones: no desaparecen ante la virtud; en algún sentido, es la virtud lo que desaparece en ellas.

Quizá deberíamos ver su unidad como si fuese dialéctica. En el argumento de Aristón hallamos un énfasis que nos orienta en dos direcciones a la vez: hacia la virtud con independencia de sus relaciones, y hacia las relatividades de la virtud. La distinción se establece entre virtud en y de sí misma (en relación consigo y, por así decirlo, con lo absoluto) y virtud en relación con las circunstancias, que chocan con ella y que en aspectos cruciales la delimitan. Hay aquí una tensión socrática que precisa ser subrayada. Si la virtud es materia de conocimiento, no es una actividad inerte: cualquiera que pueda ser su contenido en última instancia tiende a la acción. Así, si Sócrates es la inspiración, no podemos apelar al carácter único de la virtud a menos que reconozcamos también la dimensión práctica de la virtud socrática, por no mencionar su completa ausencia de contenido dogmático.[67] Significativamente, Aristón, lo mismo que Sócrates, no trata en ninguna parte de *echar abajo* la distinción básica entre la virtud y las virtudes: la virtud no se privilegia sobre sus aplicaciones (después de todo son sus instancias); antes bien, se conserva su tensión, que por sí misma es sumamente reveladora respecto a cómo Aristón creía que se debían analizar los problemas morales. Como resultado de ello, ahora es la *virtud* la que está empezando a parecer un matiz abstractamente lógico, no sus relatividades, que sirven para subra-

---

Aristón, aunque Plutarco la exponga en su propio lenguaje. La analogía visual, tanto si es auténtica como si recoge el espíritu de Aristón, apunta a un cambio de disposición (véase Galeno, *PHP* 436,4-7; 438,6-7; L.-S. I 384).

67. Véase la interesante mención que hace de esto Calogero (*supra*, n. 54, p. 397).

yar la naturaleza ineludiblemente contingente de la virtud. Para decirlo en un lenguaje más llano: un sujeto virtuoso es igual a un navegante que conoce cómo enfrentarse a las cambiantes condiciones que lo rodean, adaptándose a ellas *(pros panta pōs ekhonta)*. El símil es una vez más, evidentemente, de Bión de Borístenes, y se sabe que Aristón utiliza en otro lugar la misma analogía para sus propios fines.[68]

La postura de Aristón es compleja, porque combina un ataque más o menos abierto a las convenciones del lenguaje moral —las palabras de virtud— con un ataque implícito al lugar de la virtud en ellas. En un sentido, las virtudes son «*sólo* diferentes relaciones en las que la propia virtud se enfrenta a los diversos objetos intencionales que uno debe ir considerando en el ejercicio de la virtud».[69] En otro sentido, la virtud *no es más que* sus múltiples relaciones —deberíamos añadir que con los objetos, cuyo criterio no puede ser que sólo existan en nuestras mentes. Saber que la virtud es virtud, y es llamada apropiadamente virtud, en tanto que conocimiento de las cosas buenas y malas, es no saber mucho, y esto seguramente forma parte del punto de vista de Aristón: tal conocimiento no parece otorgar contenido a la virtud, porque aparece como su sinónimo. Se dirija la mirada a donde se dirija, no puede evitarse llegar a la conclusión (con Cicerón) de que la vida entera es un ámbito hecho de cosas moralmente indiferentes.

¿Es un acto indiferente practicar la virtud? A veces lo parecería, dadas las afirmaciones de Aristón de que la virtud es indiferente a la fortuna, y dada su indiferencia hacia lo externo. Su postura es cauta, e intriga. La indiferencia parece imperar. No hay actos apropiados en el sentido estoico; no hay valores circunstanciales en un sentido objetivo (y por tanto vinculante); no hay manera de responder virtuosamente a una situación; no hay opciones —en ningún caso de la clase que Aristón parece dispuesto a sustentar— cuyas consecuencias sean tan inotolerables que un resultado distinto resulte preferible a ellas.[70] «Preguntad a Aristón si son buenas la liberación del dolor, las riquezas y la salud: lo negará. Entonces, ¿son los males sus opuestos? No, por la misma razón» (Cic. *De Fin.* 4, 69). En lugar de ayudarnos a encontrar nuestro camino cuan-

68. *Teletis Reliquiae*, pp. 9,8-10,2 Hense (Bión; no en Kindstrand, sino en la nota de Hense *ad* 53, 15); *SVF* 1, 396 (Aristón).

69. Schofield (*supra*, n. 11), p. 92 (la cursiva es nuestra). De manera similar, Ioppolo (*supra*, n. 7), por ejemplo, pp. 228-229.

70. Véase *infra*, n. 114.

do buscamos actuar según el impulso moral, Aristón nos deja solos con el problema de identificar (nombrar) la virtud en las acciones particulares del sabio, y por supuesto de identificar lo que podría ser un impulso moral. El problema es que siempre que creemos poder señalar una virtud, hallamos que sólo la hemos nombrado impropiamente; y viceversa, siempre que creemos haber nombrado la virtud (desvinculada de sus relaciones), no podemos señalar qué hemos nombrado.

El que Aristón etiquete como virtud la «salud» (*SVF* 1, 375) es otra muestra de denominación impropia, esta vez con flagrante desprecio de la convención estoica y, curiosa o paradójicamente, incluso de la suya propia (tal como la citaba Sexto), la más adecuada para puntualizar los límites de toda esta clase de convenciones. Como con los usos de la moneda o con las patrias y los herreros, Aristón parece sostener que el lenguaje tiende a un nominalismo cuando se lo abandona a sí mismo; que los filósofos como Zenón tienden a devolver las cosas a conceptos universales; y que la tarea propia del filósofo moral es contemplar esta disonancia, aunque ello signifique dirigir de nuevo la atención, y de nuevo de un modo algo nominalista, al mundo de las acciones particulares, lejos del mundo más rarificado de los postulados y esencias éticos, y en última instancia también lejos del propio lenguaje: porque la felicidad no es algo que se diga respecto de los nombres que relacionamos con la vida feliz o con el hombre, sino que radica en el uso combinado *(kata tēn sygkhrēsin)* de todas las virtudes, cada una de las cuales es causa de su propio efecto particular (Clem. *Strom.* 1, 19, 98, 1-2 [*SVF* 1,376]). Quizá, después de todo, la virtud no sea sólo sus relaciones abstractas.

La teoría de la virtud en Aristón necesita ampliarse. Puede ser que la teoría estuviera diseñada para ser constitutivamente incompleta, siempre necesitada de una ampliación, porque las preguntas sobre la virtud nunca pueden dejarse de lado. Bernard Williams ha escrito que «es tortuoso el camino que va desde las consideraciones éticas que pesan en una persona y que llega a la descripción de la virtud misma [esto es, se cuestiona cualquier virtud en particular]».[71] No creo que Aristón quisiera sugerir nada menos importante o incluso muy diferente con su categórico rechazo a apartar los obstáculos del camino que va de las virtudes nombradas en plural a la virtud entendida como característica total. Pero ese camino

71. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 10, un título que hubiera atraído a Aristón.

se verá obstruido necesariamente con descripciones, porque la reflexión moral está ligada de forma inmediata al lenguaje (y la prolífica cantidad de términos evaluativos en el lenguaje cotidiano —palabras como «bueno» o «malo»— sólo sirve para recordarnos ese hecho). Aristón parece jugar a la vez con los dos términos de este dilema, en los límites extremos del discurso moral socrático: parece haber demasiados nombres para designar la virtud, o no los suficientes para describirla adecuadamente.

Así, por ejemplo, el sabio que escoge la enfermedad prefiriéndola a la salud, en el hipotético caso de Aristón antes citado, está ejerciendo una virtud innominada (la que al menos le permitiría continuar ejerciendo la virtud). Aristón, característica e intencionadamente, evita saturarnos con el contenido de la virtud en el ejemplo propuesto, y nos deja con una implicación que es un auténtico círculo vicioso, que un hombre virtuoso escogerá ser virtuoso. (Crisipo lo atacaría por semejantes evasivas.)[72] Aquí, como en todas partes, la reticencia de Aristón es su manera de despertar nuestro anhelo de conocer el significado o contenido de la virtud, que nunca se sacia por completo ni en teoría ni en la práctica: en teoría porque la virtud teorética (conocimiento abstracto) no carece en absoluto de contenido; y en la práctica porque (y esto es discutible) ningún acto aislado consuma la virtud en su totalidad, y tampoco cualquier otro acto adicional. La virtud implica ineludiblemente relación; no sólo con respecto a la manera en que se la nombra, sino a las circunstancias que le aportan sus matices. Aquí Aristón se aparta con éxito del reduccionista monismo ético de los megáricos o del aparente platonismo de Menedemo de Eretria.[73] La tesis de Aristón nos brinda una manera de identificar las relaciones de la virtud como sus expresiones momentáneas, sin revelar la identidad singular de la virtud que subyace en ellas (pero que no está separada de ellas).[74] Para usar una frase suya, o su paráfrasis, son diferentes (de la virtud) sólo por el nombre.[75] Lejos de abrazar una tesis reduccionista de la unidad lógica de las virtudes, señala los requisitos de la acción en la vida, y de ahí las dificultades para nombrar la virtud desde un punto de referencia filosófico. La virtud es cualquier cosa menos evidente por sí misma.

72. Plut. *De Comm. Not.* 1071f-1072a. Plutarco denomina correctamente «aporía» la postura de Aristón.

73. D. L. 2, 106; 7, 161; Plut. *Virt. Mor.* 440e.

74. En esto, recuerda los planteamientos sofísticos sobre la virtud, como en Eur. *Pho.* 499-502 (con las glosas en vv. 501, 502).

75. Véase *SVF* 1, 376: «Cada virtud es llamada de manera sinónima [*sc.* "virtud"]», además de llamarse por su propio (impropio) nombre.

Llegados a este punto, la teoría moral de Aristón ya no es inocua. Plantea cuestiones fundamentales, no precisamente sobre a qué llamamos virtud con sus muchos nombres, sino sobre qué es eso que llamamos virtud, y cómo debe realizarse. El propósito de Aristón puede haber sido «debilitar la presión que las palabras relativas a la virtud ejercen sobre nosotros»,[76] aunque con seguridad la vinculación no iba a romperse por completo. Antes bien, Aristón apunta a los necesarios pero ineluctables peligros que afectan al discurso moral y al análisis moral en general. Lejos de revelar una continuidad entre la disposición de la virtud en abstracto y su compromiso con casos particulares, su teoría insiste en la problemática brecha entre estas dos esferas; y al atribuir a la indiferencia un papel central en el ámbito de la virtud, no hace más que acentuar el problema. Sugiero que al hacer hincapié de la forma en que lo hace, Aristón regresa a una aporía cínica, y desafía a sus colegas estoicos a reexaminar desde su raíz la cuestión de la virtud y el valor. Su aproximación a la teoría moral no tiene nada de simple, y no da pie a mostrarse complaciente con las principales preocupaciones de la teorización moral. En pocas palabras, la teoría moral de Aristón no va solamente dirigida contra la Stoa, sino que en parte se vuelve contra sí misma. En última instancia, quizá se vea mejor no como una teoría positiva sino como una estrategia, que revela algo de los aspectos pragmáticos de la filosofía tal como se entendía en época helenística.[77]

Aristón no sólo delimitó un terreno de indiferentes, sino que hizo del vivir de manera indiferente la auténtica *finalidad* de una vida bien vivida (su *summum bonum*): tal indiferencia es una finalidad decididamente moral, quizá incluso la única marca identificable de un hombre virtuoso.[78] Esto por sí solo hubiera turbado a Zenón. (Para él, vivir en

76. Schofield (*supra*, n. 11), p. 89.

77. Utilizo «aporía cínica» a falta de otro término mejor. El aspecto aporético del cinismo debería concordar con lecturas de los cínicos que cuestionan de modo radical todas las afirmaciones dogmáticas, como por ejemplo las de M.-O. Goulet-Cazé (*supra*, n. 20), M. Onfray (*Cynismes: Portrait du philosophe en chien* [París, 1990]) y R. B. Branham (en este volumen). La noción de filosofía como praxis en la antigüedad tiene una dramática necesidad de investigación (y definición).

78. D. L. 7, 160, Cic. *Acad.* 2, 130.

armonía con la naturaleza constituía la finalidad ética.)[79] Quizá resuenen aquí algunos ecos de la propia versión de Pirrón acerca de la indiferencia escéptica (a los dos se les menciona juntos con alguna frecuencia en las obras de Cicerón y de otros autores), y tampoco pueden negarse las implicaciones éticas del pirronismo.[80] Pero Aristón se apropia asimismo del estilo y la retórica de la actitud filosófica cínica, la cual consiste en sacudir a la audiencia para que abandone la complacencia y se entregue a la auténtica reflexión moral.[81] ¿Cómo la indiferencia puede establecer una diferencia en la vida? ¿Cómo realiza uno la virtud en su existencia diaria? La única materia de reflexión que cuenta, para Aristón o para un cínico, es la siempre difícil relación entre la virtud y su lugar en el mundo.[82] Los cínicos nos desafían a encontrar una solución, y cada acto de exhibicionismo reclama una respuesta a la pregunta. Si la virtud es todo cuanto importa, ¿dónde puede verse e identificarse realmente como tal? Aristón ha atraído nuestra mirada sobre esta misma problemática relación, haciendo gala de una especie de desvergüenza filosófica.[83]

El problema de los muchos nombres de la virtud desemboca directamente en la famosa crítica de Aristón a los preceptos de conducta, que conocemos por Sexto Empírico y, de forma más extensa, por Séneca.[84] Los preceptos (*praecepta*) son demasiado generales para aplicarlos *ad singula*, en circunstancias particulares (o incluso en tipos de circunstancias),

79. En esta contraposición de perspectivas, véase Kidd (*supra*, n. 3), p. 165; y (por ejemplo) Sen. *Ep.* 89, 13.

80. Cic. *De Fin.* 2, 43. Véase A. Brancacci, «La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo», en G. Giannantoni, ed., *Lo scetticismo antico*, vol. 1, Nápoles, 1981, pp. 213-242; L.-S. I, pp. 21-22; y H. W. Ausland, «On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy», *Elenchos* 10, 2, 1989, pp. 359-434. Sobre las raíces cínicas del escepticismo pirroniano, véase Brancacci, *op. cit.*; y A. A. Long, «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist», *PCPS*, n.s., 24, 1978, pp. 68-91.

81. Sobre la indiferencia como forma cínica de vida (*τὸ ἀδιάφορον τῆς ζωῆς*), véase Elías, *In Aristot. Categ. Prooem.* en *Aristotelis Opera* vol. 4, *Scholia in Aristotelem*, ed. C. A. Brandis, Berlín, 1836, 23 = fr. I H 9 G; Sext. *P* 1, 152-155, 160; y véase Calogero (*supra*, n. 54). Nietzsche sabía captar las potenciales ironías de la indiferencia cínica (*Más allá del bien y del mal* § 9).

82. Si la postura es escéptica, lo es en el sentido constructivo definido por Sexto, *P* 1, 7, o sea escepticismo «zetético» (investigador, reflexivo). Debo esta referencia a Sara Rappe.

83. La ausencia de pudor y la *parrhēsia* filosófica están íntimamente vinculadas en los cínicos y en Aristón (véase *SVF* 1, 383). Véase la ridiculización por Zenón de la volubilidad de Aristón (D. L. 7, 18), un cargo dirigido en otros lugares contra Diógenes el Cínico (F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, p. 375, n. 34).

84. Sen. *Ep.* 94 (el texto se proyecta sobre el comentario y la crítica); Sext. *M* 7, 12 (*SVF* 1, 356).

que rápidamente los agotan con su pura contingencia.[85] Insatisfecho con las reglas, Aristón recurre a las paradojas. Si los preceptos deben existir, en cierto sentido cada tipo concreto de situación reclama su propio precepto (*atqui singulae* [o sea *species*] *propria* [o sea *praecepta*] *exigunt*, Sen. *Ep.* 94, 15). El conocimiento de qué hacer en un caso dado *(quid in quaque re faciendum)* es el territorio del sabio, que se provee, por así decirlo, con preceptos (*sibi ipse praecipit*, 94, 2). Los preceptos son superfluos para los sabios e inefectivos para el resto. En efecto, los primeros no los necesitan, y si las desastradas masas (los necios) pudieran hacer uso de ellos, también acabarían por no necesitarlos. De acuerdo con eso, hay que arrojar por la ventana las reglas generales de conducta. La palanca que debe accionarse para arrojarlas fuera resulta ser lo particular, lo contextual, lo inmediato y lo kairótico (o sea, *kata touton ton kairon* en Sexto, *supra*), que no requiere preceptos sino juicios. Después de todo, la teorización ética debe proponerse como meta final el problemático pero concreto ámbito de las situaciones humanas.[86] El sabio no se limita a saber lo que es bueno o malo en principio: sabe *lo que debería hacer* en un caso dado, y puede aportar razones para explicar sus actos. En efecto, aportar razones y saber qué hacer pueden ser lo mismo. De ello no se sigue que el sabio sepa lo que deba hacerse en concreto en un caso determinado; simplemente sabe cómo actuar y cómo justificar sus actos de manera racional. Esto debería ser cierto aun si tales actos fuesen, en su descripción inmediata, impulsivos o simplemente representaran una preferencia personal o convencional; con la condición, claro está, de no confundir nunca un indiferente con un bien. Al final, el sabio no es responsable ante el público en general, sino sólo ante sí mismo *(sibi)*.

Los preceptos específicos (reglas) resultan así incoherentes o vacuos, pero no porque sean insuficientemente generales. Los más amplios principios filosóficos *(decreta)* no funcionan mejor si son como reglas, que es lo que Séneca cree que son (*Epp.* 94, 31; 95, 10-12). Pero es más probable que los *decreta philosophiae* (94, 31) se refieran a principios concernientes a la naturaleza e identidad de la virtud (*constitutionemque summi boni*, 94, 2), tal como Aristón la concebía,[87] y aquéllos, como ya he-

85. *Praeterea si praecepta singulis damus, incomprehensibile opus est* (94, 14).

86. Es lo contrario de la visión corriente: «*Mais c'est la moral pratique qu'il sacrifie*» (Moreau [*supra*, n. 11], p. 43).

87. Véase Sext. *M* 7, 12, *ὁ πρὸς ἀρετὴν λόγος*, que debe gobernar la vida.

mos explicado, no dan lugar a reglas de conducta y aún menos a informaciones sobre la propia virtud. En cambio, nos conducen a la tautología (la virtud es la virtud).[88] El argumento de Aristón es falaz. Al manifestarse en contra de los particulares (sujetos a las reglas), en realidad está abogando en su favor (pero no de las reglas), pues sólo en relación con los particulares la filosofía recibe el único contenido que al fin importa. Puede ser ilustrativo dirigir una mirada atrás, a la teoría de la indiferencia que hallamos en Filodemo. Allí encontramos un rechazo de los criterios generales para juzgar los poemas, en favor de la irreductible riqueza fenoménica y particular *(hai idiotētes)* del lenguaje poético, que puede considerarse un absolutismo de lo particular. Aquí hallamos un reconocimiento y un impulso igualmente abiertos de lo singular. La exigencia de especificidad condujo a la paradoja de que sólo el sentido empírico del oído y no algún criterio abstracto sujeto a alguna pauta podría dar cuenta de la especificidad fenoménica de un poema (o juzgarla). E implícitamente condujo también a la pregunta de cómo las instancias individuales podrían medirse con *cualquier* pauta. Aristón llega aquí a un enigma paralelo: pueden emitirse juicios, pero el lenguaje de las virtudes nunca será plenamente adecuado al tema. Por supuesto, si cada instancia requiere un precepto, lo mensurable del gran número de instancias se convierte a su vez en un gravísimo problema.[89] Pero, como estamos viendo, tales paradojas inciden en el núcleo de los criterios para juzgar. Naturalmente, una de las finalidades esenciales del filósofo moral parece ser limitar el ámbito e incluso la presencia de la filosofía moral: *sine ulla doctrina, naturam ipsam secutus.* Liberado de cualquier doctrina, y hasta de la naturaleza, el filósofo sólo aspira a la condición de sabio.[90] El atajo de los cínicos hacia la virtud se ve aquí con claridad, pues ellos fueron los auténticos minimalistas de la moral en la antigüedad.[91]

En su retorno al espíritu radical de los cínicos —si no enteramente a la letra—, Aristón muestra una actitud no comprometida. Por un lado,

88. «Aristón parece haber creído que tales informaciones de tipo general podían no existir, y por tanto rechazaba probar una de ellas» (Striker [*supra*, n. 18], p. 21); véase Rist (*supra*, n. 11), pp. 77-78; N. White: «Nature and Regularity in Stoic Ethics», *OSAP* 3, 1985, pp. 289-305 (aquí, p. 305).

89. Un problema similar de mensurabilidad se plantea a propósito de la teoría estoica de los indiferentes preferidos; véase I. G. Kidd, «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics», en *The Stoics*, ed. J. M. Rist, Berkeley y Los Ángeles, 1978, p. 250.

90. Sen. *Ep.* 94, 12; Cic. *De Fin.* 3, 11.

91. Véase Antístenes en Estob. 2, 31 [fr. 21b Caizzi], D. L. 6, 11.

presenta la imagen del hombre virtuoso, libre de obstrucciones filosóficas y de otro tipo,[92] quien en respuesta a las cambiantes circunstancias emite sin esfuerzo su juicio moralmente inatacable.[93] Por otro, ofrece la imagen del hombre vulgar, incluso perturbado, que hace gala de la generalizada *insania publica*, sin la interrupción de ningún fundamento.[94] Uno de los pensamientos que por un momento se le ocurrirían al sabio podría ser comportarse como lo haría un cínico.[95] Pero lo que Séneca considera inhumano e intolerable en la postura de Aristón es la ausencia de un término medio, tal vez más que la imagen «cinicizante» del filósofo, que pierde toda efectividad. Aristón replicaría que él nos ha propuesto un término medio, el territorio de los indiferentes. Pero lo que aquí emerge es que esa zona cubre la totalidad del área de la conducta humana (la *omnis vita* de Cicerón), en la que se puede ejercitar tanto el virtuoso como el vicioso. Es el ámbito que pertenece por entero a las circunstancias particulares, las cuales escapan a las generalizaciones y prescripciones, pero que aun así las demandan. Este ámbito de la exigencia humana es el ámbito intolerablemente amplio de la conducta humana,[96] el cual resulta moralmente irreconocible, y es visible sólo de la manera en que una pintura puntillista se disuelve en momentos discretos (y, característicamente, difíciles). Vista a esta luz, la virtud ya no es un asunto de una simplicidad sublime, porque sólo resulta inteligible y posee significado cuando se refracta en las virtudes, y éstas son contingentes en actos concretos, como la visión. En ello consiste su irreductible particularidad.[97]

Del mismo modo, Antístenes había argumentado, con criterio nominalista, que las definiciones de esencias singulares sólo afectan a cualidades intangibles (por ejemplo, la condición de caballo), pero no a la cosa en sí (por ejemplo, este caballo que yo veo con mis ojos). Diógenes mostró una tendencia similar en este asunto. Así lo hizo dondequiera que fue, y de modo espectacular, pero en este caso no se alejó del hogar para plantear su conocido rechazo de las ideas platónicas de mesa y de copa, en favor de las mesas y copas visibles y palpables.[98] Quizá en este

92. Plut. *De Aud. Poet.* 42b (*SVF* 1, 385), Sen. *Ep.* 94, 5.
93. Cic. *De Fin.* 4, 43; véase 4, 69: *quod erit cumque visum ages.*
94. Sen. *Ep.* 94, 17; Cic. *De Fin.* 4, 43 (véase 4, 69).
95. Cic. *De Fin.* 3, 68 (está claro a qué campo pertenece Aristón).
96. Cic. *De Fin.* 4, 70.
97. Véase White (*supra*, n. 88), p. 298.
98. Sobre Antístenes, Arist. *Met.* 1043b26; Simplic. *In Cat.* 8b25; frr. 44a-46, 50a Caizzi. Sobre Diógenes, D. L. 6, 53.

estimulante reconocimiento de lo contingente y lo particular, así como de la naturaleza circunstancial de la vida, Aristón se aproxima al máximo a sus antecesores cínicos.[99] Las evasivas de Aristón a propósito de la virtud y sus expresiones deben relacionarse con esta aproximación. E igualmente otras semejanzas entre sus puntos de vista y los de los cínicos, algunos de los cuales ya se han señalado antes.[100] De ello se sigue que, probablemente, sobre el filósofo pese cierto agnosticismo si no indiferencia respecto a la virtud en la abstracción teorética (como algo que existe aislado). Por supuesto que los estoicos, y especialmente Zenón en su juventud, no dejaron de recibir la influencia cínica, como es bien sabido. El alcance de su relación con el cinismo —un perpetuo inconveniente para ellos mismos y para otros— no siempre es fácil de valorar, cargado como está el tema de complicaciones doxográficas.[101] Pero puede afirmarse con seguridad que, empezando por el mismo Zenón, la Stoa se distanció cada vez más de los elementos más desacreditados del programa cínico. En otros aspectos, sin embargo, todo un mundo de diferencias de raíz separa sus perspectivas.

Consideremos las circunstancias. Para Zenón y sus seguidores, las circunstancias, a menos que no supongan diferencia alguna, definen excepcionales *puntos de partida* de la conducta moralmente apropiada. La frase utilizada para señalar la referencia a las circunstancias, *kata peristasin* (que se encuentra también en contextos cínicos),[102] siempre desempeña una función de moderación, lo mismo que la actitud de indiferencia que acompaña los actos realizados a su amparo. Se da en este peculiar pleito un contraste con las acciones de acuerdo con la naturaleza *(kata physin)*.[103] El otro elemento en liza, la oportunidad de la acción *(eukairia; opportunitas)*, es normativo y determinista, no circunstancial: existe para probar la conformidad que subyace en la naturaleza y en las

99. La efectividad de la lógica circunstancial en el cinismo está bien tratada por Onfray (*supra*, n. 77), si bien se invoca a Nietzsche con demasiada frecuencia como prueba doxográfica de los puntos de vista cínicos.

100. *SVF* 1, 353, D. L. 7, 16 y Cic. *De Nat. Deor.* 1, 37 (véase Min. Fel. *Oct.* 19, 13): todos presentan paralelismos en el pensamiento cínico. Véase Ioppolo (*supra*, n. 7), p. 251.

101. Véase Mansfeld (*supra*, n. 9).

102. El propio término sospecho que es una de las pistas que dejaron tras ellos; véase el epítome de la obra de Teles *Περὶ Περιστάσεων* (pp. 52-54 Hense); e *infra* n. 123.

103. *κατὰ περίστασιν*: D. L. 7, 121. Indiferencia al respecto: Sext. *P* 3, 200, etc. Véase Mansfeld (*supra*, n. 9), p. 343; Filod. *De Stoic.* en T. Dorandi, «Philodemo, Gli Stoici *(PHerc.* 155 y 339*)*», *CErc* 12, 1982, pp. 91-133.

acciones naturales (*De Fin.* 3, 45, 61; *Plut. De Stoic. Rep.* 1037e). Para Aristón, en cambio, la consideración de las circunstancias y una correspondiente indiferencia hacia ellas definen, y no de manera excepcional, la *condición* sobre la que se predican todas las acciones moralmente aceptables: la naturaleza no constituye un criterio (a menos que actuar con la vista puesta en las circunstancias sea natural, como sostenían los cínicos), y no aporta marco alguno en el que encuadrar y justificar las acciones. Tomando una frase posterior (véase D. L. 7, 109), podemos decir que para Aristón las acciones son correctas si son apropiadas, nunca sin referencia a las circunstancias *(aneu peristaseōs)* y siempre en relación con ellas *(peristatika)*. Pero si es así, podemos añadir la siguiente advertencia, que se refiere a la visión de Zenón de la acción moral en su origen: donde Zenón sostenía que las acciones correctas son siempre apropiadas, Aristón adopta la postura opuesta, a saber, que *no hay acción correcta que sea incondicionalmente apropiada*. Este punto de vista escogió expresarlo recurriendo a la paradoja de que la virtud no es una acción, pero que, aun así, los seres virtuosos deben actuar. Para Aristón, por tanto, la virtud guarda indefectiblemente alguna relación con la acción —una relación sometida siempre a la reflexión ética, si no se trata de definirla.[104] El impulso de Aristón es cínico, y nos permite contemplar las facetas circunstanciales de la vida individual y social en toda su disparidad y contingencia (y tal como se refleja en el lenguaje). Su disgusto por los preceptos morales está estrechamente relacionado con esta crítica.

104. La lógica subyacente a *καθήκοντα* (véase D. L. 7, 109), tal como la describe G. B. Kerferd en «What Does the Wise Man Know?» en Rist (*supra*, n. 89), pp. 125-136 (aquí, pp. 134-135), podía apelar a Aristón, pero no a los argumentos de los estoicos en favor de aquéllos, pues se vinculan a los valores inmediatos (véase L.-S. § 59, tratamiento *ad loc.*). A veces se dice que el punto de vista estoico ortodoxo es que las rectas acciones reciben su satisfacción de acuerdo con las circunstancias, las cuales varían y, por tanto, *κατορθώματα* no pueden especificarse por adelantado (así, por ejemplo, B. Inwood, «Goal and Target in Stoicism», *The Journal of Philosophy* 83, 1986, pp. 547-556 [aquí, pp. 553-554]). Pero ningún texto antiguo dice eso, y la postura es escencialmente de Aristón, una vez la despojamos de la noción de rectitud objetiva o *εὐκαιρία*. Una posibilidad interesante, que podría inferirse de lo anterior, es que tanto para Aristón como para los estoicos, la rectitud de la acción sólo se muestra en el *relato retrospectivo* de la acción (una postura recientemente insinuada por B. Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy* [*supra*, n. 71]; véase «Nietzsche's Minimalist Psychology», *European Journal of Philosophy* 1, 1, 1993, pp. 4-14). Esto, sin embargo, de nuevo compromete fundamentalmente la objetividad del relato, y contribuiría a un relato más dinámico de la explicación moral (más adecuado, creo, a los gustos de Aristón).

Debe mencionarse un punto de contacto en particular, a saber, los hábitos de predicación practicados por Aristón, que tienen probables raíces en la teoría de Antístenes y en la práctica cínica. Los enigmas de Antístenes sobre la predicación restrictiva son fascinantes y extravagantes. Según él, afirmar que «el hombre es bueno» es una predicación inadecuada, mientras que (por ejemplo) «el hombre es el hombre» y «el bien es el bien», que responden a *ti esti?* («¿qué es X?») son el único tipo de predicaciones adecuadas. (Véase fr. 44B Caizzi.) Esto se sigue del hecho de que la definición de una cosa (su *logos*) es imposible en principio, porque las definiciones, que son complejas, pueden analizarse en predicados, y estos últimos, que sólo enumeran las calificaciones de una cosa, no nos aportan el objeto en sí, que es singular, como su nombre (frr. 47A-B). Así, nada puede ser descrito si no es por su propio nombre (*plēn tōi oikeiōi logōi*, fr. 47A). Sólo las predicaciones idénticas son admitidas como propias por Antístenes: las diferencias, que pueden ser infinitas, acaban por desvanecerse en el horizonte de las afirmaciones falsas,[105] mientras las únicas predicaciones genuinas son meras tautologías balbucientes («X es X», «la virtud es la virtud»; véase fr. 60 Caizzi). El efecto es convertir en absoluto y situar más allá de toda comparación el objeto de la predicación. Esto también debería tener un aire familiar (compárese con la insistencia de Aristón en que el único nombre apropiado de la virtud es *virtud*).

Los enigmas dialécticos de Antístenes parecen tender a las aplicaciones éticas. Por supuesto, plantean preguntas fundamentales sobre el papel del discurso y la instrucción morales.[106] Antístenes no insiste en la estabilidad de las verdades eternas, sino en lo remotas que se hallan de nosotros. Sus insistencias sobre la significación, que nada tienen de ingenuas, sólo presionan sobre el significado —especialmente el significado

105. Frr. 47A-B Cazzi (ἁπλῶς y κυρίως aparecen en el mismo contexto). Antístenes afirma que esta contradicción es imposible si las palabras se usan de manera apropiada, porque «para contradecir se necesita admitir una diferencia, pero es imposible aportar diferentes *logoi* para referirse al único *logos* propio de cada cosa» (fr. 47B). Sostiene lo mismo para la imposibilidad de las afirmaciones falsas.

106. Véase F. Decleva Caizzi, «Antistene», *Studi Urbinati* 1-2, 1962, pp. 48-99 (aquí pp. 58-59), sobre las implicaciones morales de los enigmas de Antístenes, seguido por A. Brancacci, *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, 1990. Antístenes no incurrió en la falacia de la confusión, sino sólo en una intencionada (y sofística) aporía, *pace* Decleva Caizzi, *op. cit.* 57; y W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969, p. 215; véase G. M. A. Grube, «Antisthenes Was No Logician», *TAPA* 81, 1950, pp. 16-27. Le presta más crédito M. Burnyeat, «The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis* 15, 1970, pp. 101-122 (aquí, pp. 112, 117).

de la especulación ética—, conduciéndolo al sinsentido; nuestra atención es dirigida, en cambio, de las definiciones al ámbito de la actividad y la praxis humanas (no en último lugar porque la propiedad no puede verificarse en el lenguaje).[107] En cualquier caso, tales expedientes pueden haberle valido el sobrenombre de *Haplokuōn*, el Perro *Simpliciter*, si ése es el significado;[108] e inspiraron a Diógenes de Sínope para asumir la tesis equivalente de que es imposible que un rey gobierne mal, por lo mismo que un hombre no puede ser bueno de mala manera, pues resulta imposible que un rey gobierne de una manera no regia *(basileuein mē basilikōs)*, o que un hombre bueno no sea virtuoso.[109] En la estela de los cínicos, y a mayor distancia de Sócrates, Aristón forzaría los límites del lenguaje en idénticos cauces y alcanzaría los mismos resultados. Aristón y sus precursores plantean, en efecto, una versión más bien llamativa e inquietante del problema socrático «¿qué es X?».[110] Pero tampoco son copias exactas de Sócrates.

Todo, en definitiva, parece apuntar, interrogativamente, hacia el *status* mismo de la virtud. La reticencia de Aristón con respecto a su contenido sólo es igual a la implicación de que este contenido es todo cuanto importa en la vida. En su retórica de doble filo, Aristón parece recordar una vez más a la Stoa sus raíces cínicas. Goulet-Cazé describe la postura cínica sobre la finalidad de la vida como algo acerca de lo cual deliberadamente no se teoriza. Las diversas definiciones aportadas —virtud, felicidad, liberación de la ilusión moral, apatía— son otros tantos aspectos de un mismo fin.[111] Cabe añadir que esta reticencia, a su vez aporética y

107. D. L. 6, 11 (fr. 70 Caizzi). Véanse las observaciones de Long (en este volumen) sobre lo que califica de desafío cínico a los puntos de vista irresponsables sobre la relación entre lenguaje y juicio ético.

108. D. L. 6, 13 (*«véritable chien»*: C. Chappuis, *Antisthène*, París, 1854, p. 12); véase Dión Cris. *Or.* 1, 61 (*πεπαιδευμένος ἁπλῶς, οὐ πολυτρόπως*), que puede ser de Antístenes (R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948, p. 180). Caben otras especulaciones. Véase G. Giannantoni, ed., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles, 1990, vol. 4, p. 229. La de LSJ (voz correspondiente) es débil.

109. Dión Cris. *Or.* 4, 24-26 (fr. V B 582 G); Decleva Caizzi (*supra*, n. 106), p. 60. Véase D. L. 6, 40 (enjuiciando textos relativos a las esencias); también Plat. *Sof.* 251b; Estilpón frr. 197-198 Döring (donde reaparece el mismo argumento); con Long (*supra*, n. 80), pp. 72, 86, nn. 34, 35 sobre la incierta relación entre Antístenes, los cínicos y Estilpón.

110. Véase el análisis socrático de la virtud en *Eutid.* 278e-281e (bienes incondicionales [«hablando en estricto rigor»] y condicionales); Long (*supra*, n. 9), p. 167; Vlastos (*supra*, n. 8), pp. 228-231.

111. Goulet-Cazé (*supra*, n. 20), p. 35.

negativa (adviértase la gran cantidad de términos privativos: *adiaphoria, atyphia, apatheia, adoxaston einai*; y compárense las libertades negativas celebradas por los cínicos),[112] nos conduce al otro extremo, lejos de los universales y en dirección al problema de especificar las acciones virtuosas. Parece que Aristón hace otro tanto. La radical insistencia de ambos en que *sólo* la virtud es buena en sentido propio y no restringido (en otras palabras, que la virtud es el único bien)[113] ejerce el efecto de recordarnos lo raras, si no imposibles de situar, que son las instancias de la virtud en el mundo, y lo esencial que, en definitiva, es esa situación. Viceversa, se produce idéntico efecto sometiendo la indiferencia a las mismas restricciones (ser absoluta e incalificadamente [*haplōs*] indiferente: *SVF* 1, 360). La virtud parece ser tan indeterminada como el significado que está detrás de las variadas apariencias de la palabra «perro», ese ubicuo *leitmotiv* antiideal y *koan* virtual del ataque cínico a las convenciones de la virtud, tanto si éstas han de encontrarse en el aula académica como en la calle.

Los fundamentos de los dogmas estoicos podrían considerarse después de Aristón que se basan en terrenos paradójicos, o requerir una defensa enérgica. El propio Aristón fue el primero en apuntar esa defensa. Quizá lo que en verdad se apunte en el pasaje de Sexto antes reproducido no sea que el sabio opte por liberarse de la tiranía y la destrucción (es discutible si, para emplear los propios términos de Aristón, esos así llamados bienes son intrínsecamente merecedores de ser escogidos),[114] sino que opta, de nuevo a la manera cínica, por liberarse de la tiranía y de las constricciones del dogma moral, la mayor de las angustias que afligen a cualquier alma.[115] En cierto modo, Aristón se vuelve a aproximar a la enseñanza ética de los estoicos, enfrentándose con vigor a los dilemas que plantea y ante los cuales aquélla transige y cede. Pero en otro aspecto, se aparta decididamente de la compañía de Zenón y de otros, en su reformulación de cómo la virtud y el vicio unen y definen a los indiferentes

112. Véase *SVF* 3, 639 y, sobre Diógenes, Max. Tir. *Fil.* 32, 9 (fr. V B 298 G): *ἀλλὰ ἄφετος παντὸς τοῦ δεινοῦ, ἐλεύθερος, ἄφροντις, ἀδεής, ἄλυπος, κτλ.*

113. D. L. 6, 11-12; Schol. Lips. *ad Il.* 15, 123 (fr. 56 Caizzi; fr. V A 192 G): «Si el sabio hace algo, lo hace de acuerdo con toda virtud [o sea con el conjunto de la virtud] [*κατὰ πᾶσαν ἀρετήν*]» (Antístenes); Cic. *De Fin.* 3, 11-12, 4, 48-49 (Aristón).

114. Es concebible que las circunstancias conviertan esas libertades particulares en obligaciones (o sea si la condición de mi libertad es tu servidumbre o destrucción). Véase D. L. 7, 122 sobre la servidumbre moral y no moral.

115. Cic. *De Fin.* 4, 69. Este motivo es común en la literatura cínica, pero véase Diog. *Ep.* 37, 6; Dión Cris. 4, 60: Clem. Alej. *Strom.* 2, 20, 121, 1. «Servidumbre» tiene también para el cínico un doble sentido, fuerte y débil; véase D. L. 6, 74.

de modo absoluto, aunque contingentemente en relación con ellos. Y como tales, los absolutos sólo con la mayor dificultad, quizá, incluso, con la suprema hipocresía, pueden pasar al lenguaje convencional de la valoración, el único que nosotros conocemos.

Estos dos aspectos del problema tal como fue planteado por Aristón, acaso avancen algo hacia la explicación de la singularidad con la que empezábamos: el sabio como actor. Aquí al menos vemos por qué Aristón podía ilustrar su enseñanza ética y su ética superior sólo mediante el ejemplo de su práctica teórica (como opuesta a los preceptos dogmáticos) y a través del lenguaje estético de la analogía: ésa es su versión del atajo cínico a la virtud.[116] Aquí también podemos comprender mejor por qué la versión aristónica del sabio estoico podría elegir el papel de Tersites o de Agamenón con ecuanimidad: ambos describen la única acción al alcance de cualquier agente moral (sabio o estúpido), que es precisamente la de actuar.[117] La imagen, que se pretende produzca impacto, es cínica sólo en su desapasionada y perturbadora exploración de los fundamentos de los marcos categoriales. El absolutismo moral, conjuntamente con el realismo pragmático, parece aportar de forma natural cierto cinismo y una indiferencia con ánimo polémico. Con anterioridad hallamos pruebas de esta mezcla en las columnas de Filodemo, donde compromisos idénticos condujeron a un estoico disidente al borde de lo inadmisible en su teoría de la poesía y de la moral. Tal como ambos pensadores la conciben, la indiferencia puede ser un concepto tan poderoso e inestable que se sitúa en el límite de nuestros medios de comprensión y expresión. ¿Es adecuado el lenguaje a la tarea de la evaluación moral?

La respuesta sería sí en el caso de Aristón si tuviéramos la seguridad de que el lenguaje es un instrumento racional. ¿Es Aristón un hiperracionalista? ¿O un irracionalista? El lugar exacto de la razón en la filosofía de Aristón es tan controvertido hoy como debió de serlo en su época. La postura de Aristón revela y luego radicaliza un elemento inherente a los orígenes de la Stoa: con la razón absolutizada de tal manera, ésta ya no puede servir de ejemplo.[118] Así, «quizá no haya sabios. Éste es el dile-

116. Véase Sen. *Ad. Luc.* 6, 5: *quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.* Véase Jul. *Or.* 7; y H. Niehues-Pröbsting, «"Der kurze Weg": Nietzsche's "Cynismus"», *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 1, 1980, pp. 103-122.

117. Aquí debo disentir de Ioppolo (*supra*, n. 7, p. 202), quien trata de suavizar la postura de Aristón: «*Aristone svaluta la parte* [esto es, el papel dramático asumido por el sabio] *completamente, poiché accentua l'importanza del giudizio della ragione in ogni circostanza.*»

118. Véase Moreau (*supra*, n. 11), p. 35.

ma de la ética estoica. La naturaleza promete un destino al que no se accede por ningún camino conocido».[119] El pensamiento es kafkiano, pero también característicamente cínico.[120] Aristón ronda con toda claridad los límites de la conducta y la explicación racionales, hasta el punto en que las opciones racionales resultan indistinguibles de las irracionales. Pero lo que preocupa exclusivamente a Aristón son los límites de la razón, y no lo que está más allá de ellos.

El estoico Zenón, enfrentado a la opción de declararse sabio (cosa imposible)[121] o tomar la escandalosa senda de interpretar el papel de cínico,[122] se retiraría al terreno de la moderación, donde imperan los valores intermedios, en los que la acción podría hallar un puerto seguro frente al absolutismo riguroso de la razón moral estoica, y frente a las libertades de la lógica circunstancial cínica (ella misma un paradójico ámbito de contingencia en nombre de la libertad frente a las contingencias).[123] Aristón, al contrario, halló una solución sorprendente al dilema, que agarró con firmeza por los cuernos. De manera más propia de un cínico *y* más propia de un estoico que Zenón, daría el paso que su maestro ni siquiera se atrevió a imaginar. Además, el sabio no será un estoico (al menos no por naturaleza), aunque podría elegir con ecuanimidad el papel del filósofo estoico o del cínico lunático, e interpretarlo hasta sus últimas consecuencias, como el mismo papel lo demande, si no de manera apropiada *(kathēkontōs)* al menos conveniente *(prosēkontōs)*.[124]

119. A.A. Long, «The Logical Basis of Stoic Ethic», *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, 1970-1971, pp. 85-104 (aquí, p. 102); véase también L.-S. 1, p. 383; Moreau (*supra*, n. 11), pp. 35-36. Sobre el papel de Antístenes en la idealización de la figura del sabio en la filosofía posterior a Sócrates, véase Dudley (*supra*, n. 11), p. 12. Irónicamente, Antístenes (con Diógenes) viene a personificar este ideal para la Stoa (D. L. 7, 91).

120. Véase la localización del sabio en la isla de Pera, según Crates (frr. 4-6 Diels [*Poet. Phil. Frag.*]); y véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 20), p. 38, sobre la resistencia de los cínicos a especificar el contenido positivo de la virtud.

121. *SVF* 1, 44; 3, 245.

122. *ἔτι τε μὴ δοξάσειν τὸν σοφόν, ... κυνιεῖν τ' αὐτόν* (D. L. 7, 121).

123. Cic. *De Fin.* 3, 68. La indiferencia a lo circunstancial se asocia con los mismos orígenes del pensamiento cínico; véase la anécdota sobre Diógenes y el ratón (D. L. 6, 22: *πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως*). La indiferencia hacia las circunstancias es precisamente el medio de adaptarse circunstancialmente a ellas.

124. Según L.-S. 1, p. 427. La teoría de Panecio del desempeño del papel ético (Cic. *De Off.* 1, 107-117) carecía de precedentes en la antigüedad. Si los indicios de la teoría de Aristón son fiables, pueden haberse dado numerosos precedentes de Panecio, entre ellos, y no los menos importantes, el propio Aristón y los cínicos.

EL CINISMO Y LOS ROMANOS: ATRACCIÓN Y REPULSIÓN

Miriam Griffin

Cuando tratamos de reconstruir los hechos en torno a los cínicos del período romano, hallamos problemas diferentes pero comparables a los que enfrentamos al estudiar la historia primitiva de la secta. No se conservan obras de cínicos de esa época temprana, pero en el siglo I d.C. contamos con Dión Crisóstomo, si bien sus credenciales filosóficas a menudo resultan difíciles de establecer. Ahora disponemos de descripciones de los cínicos debidas a autores de comedia, mimo y sátira, pero son sospechosos por muchas razones: no sólo es evidente que exageran, sino que no está claro si reflejan la vida o tan sólo imitan modelos literarios griegos. Finalmente, disponemos de descripciones de maestros cínicos escritas por autores estoicos, pero como ha demostrado Margarethe Billerbeck, tales autores tienden a presentarlos más puros y decorosos de lo que fueron en realidad.[1]

Afortunadamente para mí, sin embargo, no me propongo descubrir aquí los hechos reales sobre los maestros cínicos y su enseñanza, sino analizar las actitudes de los demás respecto al cinismo. Ésta es una tarea más fácil, pues cabría mostrarse de acuerdo en que, incluso en los siglos II y I a.C., cuando podría dudarse de que hubiera una presencia cínica en Roma,[2] sí se tenía una imagen de a qué se parecía un maestro cínico, una

1. M. Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus*, Leiden, 1978; ead., *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979. M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2720-2833, reúne pruebas sobre el período imperial, entre ellas los escasos testimonios de los historiadores.

2. Para un resumen del problema y diferentes puntos de vista al respecto, véase J. Moles, «*"Honestius quam ambitiosius?"* An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men», *JHS* 103, 1983, pp. 120-123.

imagen basada en el modelo de Diógenes y reveladora de las actitudes hacia el cinismo. Por ejemplo, Varrón no sólo llamó a sus sátiras menipeas y les puso títulos como *Hippokuōn* (medio yegua medio perra) o *Hydrokuōn* (perro de aguas), sino que Cicerón le hace decir en la *Academica* (1, 8) que esas sátiras tienen cierto contenido filosófico reconocible, en parte presumiblemente cínico, una etiqueta que autores posteriores les aplicaron (Gelio, *NA* 2, 18, 7; 13, 31, 1). Además, en su *De Philosophia*, donde Varrón clasificó 288 escuelas filosóficas por *telos* (finalidad última), incluyó el cinismo, aunque no como *hairesis* o escuela de pensamiento, sino como una forma de vida (san Agustín, *CD* 19, 1, 2-3). En el otro extremo, el autor de mimos Laberio pudo dignificar la escuela como *Cynica haeresis*, aunque asociándola al atuendo (*Compitalia* fr. 3 Ribbeck²).

Una de las ventajas accidentales de aproximarse al cinismo a través de las actitudes ajenas puede consistir en la resolución o clarificación de algunos conflictos en las pruebas de que disponemos sobre la identidad de ciertos filósofos o de posturas filosóficas, conflictos que pueden radicar más *in verbo* que *in re*. Esta frase me conduce al primero de los tres enigmáticos casos que utilizaré como punto de partida de mi investigación.

En algún momento durante el período 46-44 a.C., Cicerón escribió a su amigo epicúreo Papirio Peto una carta certeramente descrita por Shackleton Bailey como un *jeu d'esprit* (*Fam.* 9, 22, SB 189). Provocado por una palabra obscena en la carta de Peto, Cicerón diserta sobre la libertad de palabra *(libertas loquendi)*, que consiste en llamar azada a una azada. Cicerón utiliza el argumento estoico contra el uso de eufemismos, aduciendo que su empleo supone que no encontramos nada vergonzoso en las palabras designadas por aquéllos, y que es absurdo pensar que la designación de una cosa no vergonzosa es vergonzosa. Aunque Cicerón atribuye primero esa postura a Zenón de Citio en tiempo pasado (1), la asigna luego a los estoicos en tiempo presente: «Ahí tienes la escuela estoica: el sabio hablará claro» (*habes scholam Stoicam: ho sophos euthyrrhēmonēsei*, 4; véase 1). Naturalmente, ilustra el punto de vista con ejemplos latinos, pero no podemos estar seguros de si son suyos o están tomados de estoicos contemporáneos. No obstante, en *De Officiis* (*Sobre los deberes*), escrito en la misma época, o un año o dos antes, Cicerón dice *nec audiendi* sunt *Cynici, aut si qui* fuerunt *Stoici paene Cynici*, cuando hace su advertencia: «Ciertamente no debemos escuchar a los cínicos o a esos estoicos que eran casi cínicos, cuando nos critican y se mofan de nosotros por pensar que si bien algunas cosas no son, en sí mis-

mas, deshonrosas, las palabras que las designan son vergonzosas, en tanto llamamos por su nombre a cosas que sí son deshonrosas» (1, 128). Así se expresa cuando trata del decoro (*decorum; to prepon*, de Panecio).

Nos hallamos aquí ante un interesante contraste. Cicerón, tanto si conocía realmente como si no a estoicos contemporáneos que sostenían esta postura, la califica como característica de la *schola Stoica* en una carta a un epicúreo, la cual no está escrita desde un punto de vista estoico, sino desde el de la ciceroniana *Academica nostra* (*Fam.* 9, 22, 1; véase 4: «Mantengo y seguiré manteniendo —pues es mi costumbre— la modestia de Platón», *ego servo et servabo —sic enim adsuevi— Platonis verecundiam*). Pero en *De Officiis*, donde sí escribe desde el punto de vista estoico y probablemente mostrándose de acuerdo con Panecio, Cicerón atribuye aquella idea a los cínicos o a los primeros estoicos, aludiendo en particular, cabe suponer, a Zenón, cuya *República* fue escrita «en el rabo del perro». Filodemo nos informa de que los estoicos de este período procuraban excusar o incluso negar la autenticidad de esta obra, aunque Crisipo no albergara dudas acerca de su autoría e incluso la admirase.[3] Podríamos conjeturar que los estoicos o quienes les eran favorables atribuyeron los aspectos embarazosos de la herencia estoica a los cínicos o a la influencia que éstos ejercieron sobre los fundadores de la Stoa, mientras que los críticos de ésta pudieron conceptuar las mismas nociones como auténticamente estoicas.

Surge otro punto interesante, común a ambos pasajes de Cicerón. Las observaciones de este autor en la carta se ajustan a la bien conocida gazmoñería romana a propósito del lenguaje obsceno, que incluso se extendía a combinaciones accidentales de sílabas.[4] En *De Officiis*, aunque Cicerón probablemente sigue a Panecio en considerable medida, adopta sus puntos de vista con entusiasmo y puede incluso ir más allá. La propia naturaleza, argumenta, al ocultar ciertas partes del cuerpo, demuestra que su uso y descripción no deberían hacerse públicos (1, 127).[5] Esta *verecundia* la ejemplifica luego por la costumbre romana, contraria a la griega, de que los hijos adultos no se bañen con sus padres o suegros (1, 129).[6] El

3. Filodemo, *De Stoicis*, cols. IX, X; D. L. 7, 34 (véase 7, 187).

4. Cicerón, *Orat.* 154; véase Quintiliano 8, 3, 44-47; y Fr. Ritter, «Übertriebene Scheu der Römer vor gewissen Ausdrücken und Wortverbindung», *RhM* 3, 1835, pp. 569-580.

5. Compárese la postura de Zenón de que ninguna parte del cuerpo debería ocultarse por completo (D. L. 7, 33; Filodemo, *De Stoicis* col. XVIII).

6. Véase Plutarco, *Cat. Mai.* 20.

rechazo de la característica *anaideia* cínica (impudor) se ve aquí reforzado por la pudibundez romana y el respeto a la convención social.

Finalmente, del ejemplo anterior se desprende un tercer punto que cobrará importancia más tarde. En *De Officiis*, después de continuar su tratamiento del *decorum* con gran extensión y considerable detalle, proponiendo reglas para la conversación educada y para una vida casera adecuada, y ocupándose por último de *mos et consuetudo civilis* (uso y costumbre cívica) como la guía apropiada en las relaciones sociales (1, 148), Cicerón añade que Sócrates y Aristipo pueden ser perdonados por actuar contra la costumbre porque disfrutaban de la licencia reconocida a los grandes y divinos hombres buenos. Pero la *Cynicorum ratio* (vía cínica) debe rechazarse como hostil a la *verecundia*. Esta concesión a Sócrates, el gran modelo de cínicos y estoicos, y a su alumno Aristipo, el hombre a quien Diógenes llamó el perro real,[7] por gozar de los placeres a su alcance sin mirar más allá, se anticipa a la posterior semblanza de los cínicos idealizados en la enseñanza estoica. Así Epicteto (*Ench.* 15) dirá que deberíamos aguardar con paciencia la esposa, la riqueza y el cargo (claramente la visión estoica ortodoxa de los *adiaphora* o indiferentes), pero que rechazar tales cosas aun cuando se le pongan a uno delante no significa compartir el banquete de los dioses, sino gobernar con ellos, lo cual es un reconocimiento del carácter divino de Diógenes y Heráclito, similar al que Cicerón atribuyó a Sócrates y Aristipo.

El segundo caso se sitúa también al final de la República. Favonio, un senador romano que ascendió al menos al rango de pretor, era un íntimo de Catón el Joven (Plut. *Cato Minor* 46). En los *Anales* de Tácito (16, 22), en un ataque dirigido al estoico Traseas Peto, *ista secta* (esta secta, o sea la Stoa) se dice que ha producido Tuberones y Favonii, que provocaron agitaciones durante la República, lo mismo que sus actuales adherentes hacen un despliegue de *libertas* como forma de minar el Principado. Las credenciales estoicas de Q. Elio Tuberón las confirma Cicerón (*Brut.* 117), pero ninguna otra fuente asigna explícitamente a Favonio una secta; ni siquiera Plutarco, quien sin embargo le menciona como inclinado a la filosofía (*Brut.* 12, 3; 34, 2; 34, 4), le muestra colaborando en el austero régimen de Catón, designado para sus juegos cívicos (*Cato Minor* 46), e indica (*Pomp.* 60; *Brut.* 34, 5) que el temperamento de Favonio le indujo a exagerar la *parrhēsia* (franqueza verbal) de Catón en *akai-*

7. D. L. 2, 66; véase Hor. *Epist.* 1, 17, 13.

ría (inoportunidad), *authadeia* (insolencia), *hybris* (descaro). Plutarco califica esta conducta de cínica en su *Vida de Bruto* (34, 3-4), en la que se muestra al propio Bruto increpando a Favonio, a quien llama *haplokyna* (simple perro) y *pseudokyna* (falso cínico) o quizá *pseudokatōna* (falso Catón). Como ha defendido Geiger, no podemos armonizar las conflictivas pruebas aportadas por Tácito y Plutarco, pues ambas son tendenciosas y no resultan fiables.[8] Pero si Favonio fue realmente un estoico, puede suceder que el respeto de Plutarco por los estoicos, sus *adversaires privilégiés*,[9] y su particular consideración hacia Catón,[10] uno de los pocos romanos a los que llama filósofos (*Brut.* 2, 1),[11] le inclinaran a denunciar esta conducta reprensible de un admirador cínico de Catón, utilizándola como un insulto. En esto Plutarco seguía la actitud del sujeto de su biografía, pues Bruto reverenciaba a Catón (*Brut.* 2) y fue seguidor de Antíoco, quien a su vez simpatizaba con la Stoa, como le constaba a Plutarco (*Cic.* 4, 2; *Luc.* 42, 3-4).[12] Bruto y su biógrafo tenían tras ellos una larga tradición griega que utilizaba una conducta ofensiva como criterio para distinguir a un cínico de un estoico: de ahí la chanza de Luciano a propósito del filósofo estoico Tesmópolis, a quien ensució un perro faldero y por ello se ganó el insulto de un rival, cliente de su protectora: «Nuestro estoico se ha convertido de repente en un cínico» (*Merc. Cond.* 33-34); y el verso de Juvenal acerca de que la diferencia entre las doctrinas estoicas y cínicas es tan sólo de vestido (*Stoica dogmata... a cynicis tunica distantia*, 13, 121-122).

Además de confirmar lo que el ejemplo de Cicerón muestra sobre la necesidad que tenían los estoicos, en un contexto romano, de renunciar a ciertos tipos de acción y de discurso por cínicos, Plutarco manfiesta la particular importancia de esto para la aceptación del estoicismo por la clase gobernante romana. Plutarco, refiriéndose a Favonio, pone de manifiesto su indigna e incluso cómica conducta como una prueba más que le descalificaba para ser senador romano (*Brut.* 34, 3). Aunque la

8. J. Geiger, «M. Favonius: Three Notes», *RSA* 4, 1974, pp. 161-170. Moles no me convence (*supra*, n. 2), p. 121, n. 129.

9. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, p. 531.

10. *Ibid.* 173-175.

11. S. Swain, «Hellenic Culture and Roman Heroes of Plutarch», *JHS* 110, 1990, p. 134.

12. Sin embargo, Swain señala (*ibid.* 134 n. 71) que las simpatías de Antíoco por los estoicos no las menciona Plutarco en el propio *Bruto*. Ahí el hincapié se hace en el platonismo de Bruto, que es la base de la comparación de Plutarco entre ese personaje y Dión (*Dión* 1).

conducta cínica de Favonio desarmó a Casio y a otros provocando su hilaridad, Plutarco deja claro que los simpatizantes de Catón y la Stoa se contaban entre quienes pensaban que la conducta cínica, en general, o al menos la concepción popular de la misma, era inadmisible para un romano de su clase social. Se advierte aquí una semejanza con la actitud del senador estoico Séneca, quien explica a su corresponsal Lucilio (*Ep.* 29, 3) que desdice de la *auctoritas* de un gran hombre exhortar a despreciables vagabundos como Diógenes y otros cínicos en el ejercicio de su *libertas promiscua* (libertad indiscriminada de palabra).

Con nuestro tercer caso nos trasladamos al Principado y a los primeros años de la década de los setenta d.C. En el año 75, el historiador Dión Casio (conservado en extractos) recogía ataques verbales sobre Tito, hijo de Vespasiano, por su relación amorosa con la princesa judía Berenice, quien había acudido a Roma en compañía de su hermano Herodes Agripa (66, 15, 5). Dos cínicos, Diógenes y Heras, que pronunciaron arengas públicas sobre el tema, fueron castigados. Se dice que regresaron a Roma, eludiendo la prohibición que pesaba sobre los filósofos desde hacía varios años. Dión, al tratar de dicha prohibición en una parte de su narración que puede fecharse entre el año 71 y el 75 (66, 13-14), nos informa de que Muciano atacó a quienes, inducidos por los principios estoicos, enseñaban públicamente doctrinas inaceptables en aquella época, utilizando la filosofía como pretexto. Entre ellos estaba Demetrio el Cínico. Dión enumera los cargos que Muciano reunió contra los estoicos, a los que describió descalzos, con barba larga, vestidos con el *tribōnion* (manto) echado hacia atrás (cabe imaginar que dejando el hombro desnudo), haciendo exageradas proclamas de virtud y gritando insultos a todo el mundo. Se dice que Vespasiano expulsó entonces de Roma a todos los filósofos excepto a Musonio Rufo, y que llamó perro ladrador al desafiante Demetrio (66, 13, 3; véase Suet. *Vesp.* 13). Uno de los filósofos asociados a él, Hostiliano, puede ser el estoico C. Tutilio Hostiliano (*CIL* 6, 9785; *PIR*^{2} H 222),[13] mientras que Helvidio Prisco, a quien Dión calificó acertadamente de estoico en su obra narrativa anterior (66, 12, 1), se asocia aquí con aquellos filósofos criticados por Mu-

13. F. Bücheler, quien propuso esta identificación en «Prosopographica», *RhM* 63, 1908, p. 194 (*Kleine Schriften* 3, 387), citaba como apoyo a Plinio el Joven, *Ep.* 6, 32, 1. Este autor se refiere a Tutilio como el abuelo de una muchacha en edad de casarse, y da por supuesto que abogaba por la *continentia*.

ciano como estoicos, por insultar a Vespasiano y a sus amigos y por denunciar la monarquía (66, 12, 2).

Los hechos históricos que se desarrollan tras este relato son difíciles de desentrañar. La oposición de Helvidio a Vespasiano, aun antes de que el nuevo *princeps* regresara a Roma en el otoño del 70, se recoge en las *Historias* de Tácito (4, 4-9), y Epicteto da cuenta de una confrontación entre ambos que puede corresponder a la censura de Vespasiano en los años 73-74 (1, 2, 19-22). La manera en que estos autores describen su conducta hace muy improbable que Helvidio fuera un republicano que atacase la monarquía por influencia cínica. El texto de Dión es hostil y tendencioso. En su relato, Muciano describe la conducta y la apariencia clásicas de los cínicos, pero las llama estoicas, llegando a afirmar que Demetrio el *Cínico* actúa según los principios *estoicos.* Como ya se ha visto, la última parte de la narración de Dión implica que los filósofos cínicos Diógenes y Heras fueron objeto de la prohibición que resultó de las quejas de Muciano contra los estoicos. Está claro que el Muciano de Dión no desea contarnos la verdad sobre la filiación filosófica de aquellos a quienes ataca. Además, Dión puede no haber falseado enteramente la historia, pues la preocupación de Muciano sería sin duda silenciar la crítica del régimen, en particular de senadores como Helvidio Prisco. Lo mismo que Cosuciano Capitón y Eprio Marcelo bajo Nerón, pudo haber sido preparado para falsear las enseñanzas y actitudes estoicas de aquellos senadores.[14] Para ese fin no sólo se atribuye la conducta cínica convencional a indudables estoicos como Helvidio Prisco, sino que a los filósofos ofensores (fueran realmente estoicos o cínicos o un poco de cada cosa) se les atribuye la conducta cínica convencional aun siendo considerados estoicos.

Para Vespasiano y su régimen el problema era que el eventual castigo a Helvidio Prisco resultaba embarazoso para el nuevo *princeps*, quien proclamaba su amistad y vínculos familiares con la llamada oposición filosófica bajo Nerón.[15] Vespasiano eximió de la prohibición que pesaba sobre los filósofos a Musonio Rufo, tras permitirle, el primer año de su reinado, vengarse del amigo estoico de Barea Sorano que había aportado pruebas en su contra.[16] La nota de autojustificación nos ha llegado a

14. Tácito, *Ann.* 16, 22, 28.
15. Tácito, *Hist.* 4, 7.
16. Dión Casio 66, 13, 2; Tácito, *Ann.* 16, 32; *Hist.* 4, 10, 40.

través del relato de Suetonio sobre el intento de Vespasiano, en el último minuto, de revocar su sentencia (*Vesp.* 15). La forma de dicha autojustificación se muestra en el relato de Dión (66, 12, 3), donde se dice que Helvidio trataba de imitar a su cuñado Traseas Peto, pero quedó muy por debajo respecto a sus elevadas pautas de conducta. El contraste se aprecia siguiendo el proceder atribuido convencionalmente a cínicos y estoicos: la *parrhēsia* (franqueza verbal) de Helvidio era *akairos* (inoportuna), y por tanto constituía una ofensa contra la virtud estoica de la *eukairia* (adecuación);[17] incurrió en insultos, arengó a la multitud en público y se negó a respetar la autoridad (66, 12, 1, 2-3). Una vez más, pues, los enemigos de los estoicos o, más bien, aquí, de un estoico en particular, los confunden deliberadamente con los cínicos y dan por supuesto que tal conducta era impropia de un senador romano.

No cabe sorprenderse de que esos enigmas en torno a la identidad cínica afecten a la Stoa, habida cuenta de los orígenes históricos del estoicismo y la evidencia de que la Stoa continuó creyendo en la existencia de una *koinōnia* (comunión) entre ambas escuelas (D. L. 6, 104), en tanto una y otra continuaron viendo en Sócrates un modelo importante.[18] Según Diógenes Laercio (7, 3), precisamente debido a su natural aversión por la *anaiskhyntia* (desvergüenza) cínica, la cualidad prominente en nuestros ejemplos, Zenón disintió de su maestro, el cínico Crates.[19]

Cualesquiera que fuesen las dificultades que la Stoa tuviera con la adhesión cínica a una oposición entre naturaleza y convención social, creo que se intensificaron en gran medida por los contactos con Roma. No es accidental que el rechazo por la Stoa de la *República* de Zenón se atestigüe en primer lugar en época de Filodemo. Ya se ha subrayado la obsesión romana por la *gravitas* (dignidad) y el *decorum* (decoro), y la energía que pone Cicerón en dotarlos de contenido estoico. Tanto Séneca (*Ep.* 5, 2) como Musonio Rufo (fr. 6 Hense) insisten en que el filósofo no debería tratar de llevar una vida disconforme con la costumbre. Incluso Horacio, aunque a menudo describe la enseñanza directa estoica a

17. Cicerón, *Off.* 1, 142.

18. D. L. 6, 104; A. A. Long, «Socrates in Hellenistic Philosophy», *CQ* 38, 1988, pp. 150-171.

19. Zenón también comprendió que para llevar una vida satisfactoria, acorde con la virtud, y para ajustar la existencia a la naturaleza, como abogaban los cínicos, debía enraizar su ética en criterios metafísicos acerca de la naturaleza del universo y de la naturaleza del hombre. Véase J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1962, cap. 4.

cargo de filósofos barbados, provistos de un báculo y pertenecientes a lo más bajo de la escala social (por ejemplo, *Sat.* 2, 3; 2, 7) —los a todas luces toscos *Stoici rustici*—, llega a distinguir el *sordidus victus* (sórdido modo de vida) del cínico y el *tenuis victus* (modo de vida sencillo) del *sapiens* estoico (*Sat.* 2, 2, 53-69). También Horacio critica la incapacidad cínica para adaptarse a las circunstancias (*Epist.* 1, 17, 13-32) y su propensión a ofender (*Sat.* 2, 2, 65).[20]

Los romanos opusieron otras objeciones al cinismo, de las cuales los estoicos de este período hubieron de tomar nota. El desprecio de aquél por las convenciones sociales corría parejo con su desprecio de la reputación.[21] Los propios estoicos diferían sobre si la *eudoxia* (buena reputación) tenía algún valor, pese a tratarse sin duda alguna de un indiferente,[22] e incluso Cicerón estaba dispuesto a aceptar que sólo merecía perseguirse la verdadera *gloria*, basada en la sólida virtud y concedida por hombres buenos (*Off.* 2, 43). Pero la propia elección de Cicerón del *honestum*, etimológicamente relacionado con *honor*, como equivalente latino del griego *to kalon* (lo moralmente hermoso), revela una aceptación que él hace explícita en la primera *Paradoxa Stoicorum*: aquí, después de explicar que nuestros antepasados se mostraban conformes con los estoicos en que sólo es bueno *quod rectum et honestum et cum virtute est* (lo que es recto, honrado y va acompañado de la virtud), enumera las hazañas de esos romanos ejemplares, que dan testimonio de su creencia en que lo único que vale la pena perseguir en la vida es lo digno de alabanza y de fama *(quod laudabile esset et praeclarum)*. Los romanos no podían aceptar que la conducta del individuo no estuviera gobernada en ningún sentido por la estima ajena.

El problema se vio agravado por la arrogancia y el exhibicionismo cínicos, que según sus críticos, demostraban que sufrían el mismo *typhos* (vanidad) que proclamaban menospreciar.[23] Las fuentes del período romano se refieren a su *kenodoxia* (engreimiento), *epideixis* (exhibicionismo) y *typhos*.[24] Ese exhibicionismo, se ha argumentado, puede haber tenido el propósito pedagógico de desafiar los valores convencionales me-

20. Sobre los cínicos en Horacio, véase J. Moles, «Cynicism in Horace's Epistles 1», *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 5, 1985, pp. 33-60.

21. D. L. 6, 72, 85, 104.

22. Cicerón, *Fin.* 3, 56-57.

23. D. L. 6, 7-8, 86.

24. Luciano, *Peregr.* 4, 34 (véase 38, 42); *Demon.* 48, 13; *Reviv.* 30 (véase *Vit. Auct.* 11).

diante una conducta pública descarada, incluyendo la paradójica defensa de lo indefendible.[25] En este caso, Tácito (*Hist.* 4, 40) puede haber sido injusto al criticar a Demetrio por mostrar más interés egoísta que propósito honroso, pese a proclamarse cínico. Al hacerse cargo de un caso desesperado, la defensa del estoico Egnacio Céler, que había sido sobornado para que aportara pruebas contra su amigo Barea Sorano (*Ann.* 6, 32; *Hist.* 4, 10), Demetrio pudo haber pensado que se estaba comportando virtuosamente. Incluso el estoico Traseas Peto consideraba que uno puede abrazar *causae destitutae* (causas que nadie más aceptaría) para demostrar la propia *constantia* y *humanitas*.[26] Pero por más que a Demetrio lo impulsaran motivos virtuosos, la pretensión de Tácito de manifestar la reacción de los contemporáneos de Demetrio es plausible, pues ciertamente él no fue el único romano que creyó que esa conducta por parte de un cínico era hipócrita, en cuanto que exhibía el deseo de fama (aquí basada en el virtuosismo oratorio) que los cínicos decían menospreciar.[27] Séneca, como estoico, critica (*Ben.* 2, 17, 2) la búsqueda cínica de reconocimiento a través de la pobreza *(gloria egestatis)*, y expresamente repudia (*Ep.* 5, 1-5) el tipo de ambición perversa que conduce a los filósofos a lucir su sórdida simplicidad *(incompta frugalitas)*.

Otra objeción que los romanos oponían al cinismo era que su hincapié en la autosuficiencia combinado con su desprecio por las convenciones sociales, lleva a evitar las formas habituales de la vida social y, *a fortiori*, la participación en política.[28] Aunque el papel del cínico como maestro y como reprensor de la humanidad puede interpretarse como un papel social, estaba claro que no era compatible con una carrera en la vida pública, para la cual incluso una rígida adhesión a los principios estoicos se consideraba que lo hacía a uno inadecuado.[29]

25. Moles (*supra*, n. 2), pp. 103-120.

26. Plinio, *Ep.* 6, 29, 1-2. Sobre la *constantia*, véase *Ep.* 5, 13, 2. Sin duda Plinio no creía que Traseas Peto abogara por asumir estos casos para adquirir fama (a la manera de Cicerón, *Off.* 2, 51; véase Plutarco, *Cic.* 3, 5), pues él mismo viene a añadir una categoría de casos que le conferirían *gloria* y *fama*, cuya persecución no condena (*Ep.* 6, 29, 3). ¿Habría interpretado Tácito, sin embargo, el pensamiento de Traseas como lo hizo Plinio? Sobre el desafío oratorio que se suscitó, véase A.S. Pease, «Things Without Honour», *CP* 21, 1926, pp. 27-39.

27. Así, Luciano, *Vit. Auct.* 11, atribuye a Diógenes la idea de que la vía cínica es la más corta hacia la fama, en lugar de la más corta hacia la virtud (la tradicional divisa cínica). Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 1), p. 2767. Véase Galeno, *Sobre los errores del alma* 3, 71 Kühn: *σύντομον ἐπ' ἀλαζονείας ὁδόν*.

28. D. L. 6, 29, 72; Luciano, *Vit. Auct.* 9; Cicerón, *Fin.* 3, 68.

29. Cicerón, *Mur.* 60-67; Séneca, *Clem.* 2, 5, 2; véase Plutarco, *Cat. Min.* 30, 6.

Pero hay otro aspecto en la historia de cómo afectó el contexto romano a la actitud de la Stoa respecto a su herencia cínica; un aspecto más positivo. Es bien sabido que los romanos sentían afinidad respecto a la enseñanza ética de los estoicos, la cual consideraban que inculcaba valores próximos a los tradicionales valores romanos, aunque, naturalmente, pensaban que el ejemplo de los *maiores* era una forma más poderosa de instrucción, en especial porque ellos contaban con mayor experiencia que los filósofos estoicos para llevar la teoría a la práctica.[30] Es significativo que al fundador de la única escuela de filosofía que se desarrolló en Roma, Quinto Sextio, lo describa Séneca (*Ep.* 64, 2) como «un estoico, por más que él lo niegue» *(licet neget, Stoicus)*. Esta mezcla de valores romanos y estoicos la halló Posidonio en P. Cornelio Escipión Nasica Serapión, el cónsul de 111 a.C. (*FGH* 87, fr. 112, 8); y en Tácito (*Ann.* 14, 57), Tigelino identifica la misma mezcla en Rubelio Plauto, aunque le profesa menos simpatía: «Imitación de los romanos de antaño penetrada de la arrogancia de los estoicos» *(veterum Romanorum imitamenta, adsumpta etiam Stoicorum adrogantia)*.

Aun así, había obstáculos para establecer una completa relación entre las tradiciones romana y estoica, aparte de la mancha del impudor cínico. En las fuentes romanas, al menos sobresalen otras tres reservas interrelacionadas, relativas al estoicismo.

El intelectualismo del estoicismo. Los estoicos insistían en la coherencia de todas sus doctrinas, de tal manera que la ética no podía dominarse sin metafísica ni lógica. Por añadidura, su actitud respecto a las pasiones los empujó a apelar a la razón a través de la prueba lógica, prefiriéndola a la persuasión oratoria, que levanta pasiones. Los miembros de la clase gobernante romana, que se consideraban hombres prácticos, con cosas más importantes que hacer que teorizar, veían en el aprendizaje de la retórica la preparación esencial para la vida política. La lógica cortante de los estoicos y sus insuficiencias oratorias eran atacadas con frecuencia en época romana.[31] Epicteto, lo mismo que su maestro Musonio Rufo, creía en la importancia de la lógica (1, 7; 1, 17) cuando se usaba adecuadamente al servicio de la ética (2, 21, 21-22; 2, 23, 46), no como un medio de exhibirse (1, 26; 2, 19, 9-10). Marco Aurelio también se

30. Cicerón, *Tusc.* 2, 11-12, *Fin.* 3, 67.

31. Por ejemplo, Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* 2-3; *Tusc.* 3, 13; *Fin.* 4,5-7; Séneca, *Ben.* 1, 4, *Ep.* 82, 8-9; 113-1; 123, 15-16; Luciano, *Vit. Auct.* 20, 23; *Reviv.* 45.

congratulaba de que su amor por la filosofía no lo impulsara a complicarse con silogismos y problemas irrelevantes (*Med.* 1, 17).

El recurso al sapiens *como modelo de conducta y el núcleo del discurso ético.* Esto extrañó a los romanos por irreal y por excesivamente abstracto, pues los estoicos tendían a decir que el *sapiens* nunca había existido realmente. Los romanos preferían la instrucción moral por medio de *exempla*, los ejemplos que su propia historia proporcionaba en abundancia. Cuando Quintiliano escribió que «la superioridad griega en preceptos morales es igualada por la preeminencia romana en ejemplos de conducta, que es la cosa más grande» (*Inst.* 12, 2, 30), estaba puntualizando la superioridad romana en conducta moral, pero reflejaba también una actitud pedagógica: los *exempla* reales no sólo mostraban lo que era correcto hacer, sino que probaban que se podía hacer. Al escribir su manual de ética práctica (*Off.* 1, 4; 3, 15), Cicerón no sólo escogió como guía a Panecio, cuya preocupación por lo *imperfectus* la atestigua Séneca (*Ep.* 116, 5), sino que en el Libro 3, para el que ya no contó con la ayuda de Panecio, fue más allá en esa dirección siguiendo una vía inequívocamente romana: adoptó como su ideal a M. Atilio Régulo, un *exemplum* real, no una abstracción.

Es interesante comprobar cómo ve al filósofo ideal un romano instruido, perteneciente a la clase gobernante del siglo I d.C., un hombre sin compromiso filosófico explícito. Plinio el Joven (*Ep.* 1, 10) hace un encomio del filósofo Eufrates, alumno de Musonio Rufo. Tiene aspecto pulcro, con barba, pero elegante; no reprende, sino que perfecciona e instruye; fustiga los vicios, no a los hombres *(insectatur vitia, non homines)*.[32] Está casado y tiene hijos, y es aceptado como yerno por un hombre de elevada posición social; evidentemente se trata de alguien que se siente a sus anchas en la alta sociedad. No desdeña la carrera pública. Pero no sólo carece de los defectos convencionales cínicos (desde el punto de vista romano), sino que tampoco presenta las imperfecciones convencionales estoicas: es elocuente, hasta el punto de alcanzar la sublimidad platónica, y su instrucción es realista, pues toma en cuenta las obligaciones que realmente incumben a los hombres. Finalmente, Plinio lo propone como un *exemplum*, un *sapiens* vivo.

32. Epicteto 4, 8, 21 insiste en el hecho de que Eufrates rechazaba la ostentación y los vistosos adornos de los filósofos.

Una fuerte dosis de cinismo del tipo adecuado podría ayudar a la Stoa a vencer esos obstáculos para ser aceptada en Roma. El cinismo era famoso por descuidar, e incluso despreciar, las otras dos ramas de la filosofía, la lógica y la física, y por centrarse en la ética práctica.[33] Mientras los estoicos podían manifestar que su preocupación por la lógica se correspondía con la de Sócrates a propósito de la definición[34] y su insistencia en el conocimiento como clave de la moral, los cínicos se proclamaban los legítimos herederos de su hincapié en la conducta humana como preocupación propia de los filósofos.[35] La insistencia de Epicteto en mantener el interés por la lógica dentro de los límites de la utilidad es una adaptación de la actitud estoica en la dirección del cinismo. Séneca, a quien agrada sostener que los problemas como el temor a la muerte no pueden resolverse mediante silogismos (*Ep.* 82, 19-24), indica expresamente las credenciales cínicas de su antiintelectualismo en *De Beneficiis* (7, 1, 2-5; 7, 8, 2), cuando lo incluye en un discurso atribuido a Demetrio el Cínico. Según Séneca, una vez se ha dicho qué afecta a las *mores* (conducta), no tiene objeto examinar cuestiones que no contribuyen a curar el *animus* (mente), sino sólo a ejercitar el propio *ingenium* (intelecto). Entonces cita a Demetrio dando ejemplos de conocimientos inútiles de historia natural y de biología humana, y proclamando que la naturaleza sólo esconde aquellas verdades cuyo descubrimiento es su única ventaja. Séneca alaba a Demetrio como un hombre dotado de *sapientia*, aunque no hacía alarde de ella, y como un orador dotado de una elocuencia directa y efectiva.

Las insuficiencias oratorias de los estoicos. Hemos mencionado las quejas de los autores romanos, como Cicerón y Séneca, a propósito del árido estilo de los escritores estoicos. Ahora bien, los cínicos se pronunciaban por una forma diferenciada de elocuencia. Su discurso franco, con el recurso al ridículo y la metáfora, apelaba al gusto natural romano por la sátira, como demuestran las sátiras menipeas de Varrón y Séneca, y la contribución de la agudeza de Bión a la sátira horaciana. Más tarde, Apuleyo asocia explícitamente la sátira a Crates (*Flor.* 20).

Séneca, que admiraba la elocuencia de Demetrio el Cínico (*Ben.* 7,

33. D. L. 6, 103; Galeno, *Sobre los errores del alma*, 3, 71 Kühn; Apuleyo, *Apol.* 39; Luciano, *Vit. Auct.* 11.
34. Epicteto 1, 17, 4-12.
35. D. L. 6, 103; Long (*supra*, n. 18), p. 164.

8, 3), creó un estilo filosófico con una fuerte mezcla de esos ingredientes, y Musonio Rufo, Epicteto e incluso Marco Aurelio manifestaron un acercamiento similar en griego. Marco, según su propio relato, fue atraído al ascetismo y a la tolerancia de la *parrhēsia* en su juventud por la predicación de un maestro, Diogneto, de acusadas tendencias cínicas (*Med.* 1, 6). Continuó admirando la *paidagōgikē parrhēsia* (libre expresión educativa) de la Comedia Antigua y de Diógenes el Cínico (11, 6). Además, la ponía en práctica en sus exhortaciones morales a sí mismo. Rutherford ha señalado la afinidad de las *Meditaciones* y la diatriba, y ha apuntado a pasajes en los que Marco no sólo se abstiene del eufemismo, sino que se regocija empleando los peores términos para describir los procesos corporales (5, 28; 6, 13; 10, 19; 11, 15). Mediante la sátira amarga ataca las actitudes convencionales y se enfrenta a la realidad. Los raros toques de humor tienden en su obra a clasificarse como *spoudaoigeloios* (burla de lo respetable; 3, 3).[36]

Siguiendo la aproximación cínica, los estoicos también pudieron adaptarse a la preferencia romana por los *exempla* reales. El cinismo prestaba tan poca atención a los fundamentos teóricos que, como hemos visto, podía considerarse un modo de vida más que una escuela de pensamiento. El lugar de la doctrina lo ocuparon precisamente los *exempla*, empezando por la emulación que hiciera Antístenes del *ἰσχύς* (rigor) de Sócrates.[37] Diógenes, a quien Platón llamó Sócrates enloquecido,[38] y su alumno Crates, a quien se dijo a Zenón que siguiera cuando buscaba a un hombre como Sócrates,[39] se convirtieron en *exempla* por derecho propio. Gran parte de la enseñanza cínica tomó la forma de anécdotas sobre sus héroes. En el *Demonax*, Luciano imita este método al retratar a su héroe en buena medida mediante una serie de anécdotas en las que es visto como alguien que se va apuntando tantos, a la manera de Diógenes.[40] Su *Peregrino*, por otra parte, es una excelente sátira sobre el método cínico de enseñar por el ejemplo. Aquí el cínico Teágenes, que imita todo cuanto hace Peregrino (24), va más allá al comparar a éste con Sócrates, An-

36. Véase R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, Oxford, 1989, pp. 21-39, 143-155.

37. D. L. 6, 2, 11.

38. D. L. 6, 54.

39. D. L. 7, 2.

40. Véase R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 57-61.

tístenes y Diógenes, y cita a Zeus. El mismo Peregrino, antes de inmolarse en una pira, se compara con Heracles y afirma que su propósito es enseñar a los hombres a menospreciar la muerte (23, 33). Luciano anima a los seguidores cínicos de Peregrino a imitarle y poner fin a sus vidas (24).

Dentro de este espíritu cínico, los estoicos romanos adoptaron como modelos de conducta, junto al *sapiens*, a Sócrates y a Diógenes, y Séneca se remitió a Demetrio el Cínico. En sus escritos otorgan un papel prominente a los héroes filosóficos romanos, en especial a Catón, en el caso de Séneca, y a Helvidio en los casos de Epicteto y Marco Aurelio. Este último, en sus *Meditaciones*, muestra hasta qué punto un estoico romano como él creía que la forma más efectiva de instrucción moral era recurrir a ejemplos reales. En esa obra, escrita para sí, comienza con un catálogo de amigos vivos y muertos de cuyo ejemplo podía aprender. El principal de ellos era su padre adoptivo y precedesor imperial Antonino Pío.

Había otras formas de que su herencia cínica pudiera ayudar a los estoicos a adquirir un aspecto más romano. Dudley sugirió que la tradición autóctona de la *antiqua virtus* (virtud ancestral) contribuyó al relativo eclipse del cinismo en los siglos II y I a.C. al hacerlo ocioso.[41] Pero adoptada y adaptada por los estoicos, la forma cínica de austeridad podía ser un activo. Un elemento importante de semejanza entre las tradiciones cínica y romana fue la creencia en el papel del ejercicio físico para alcanzar la tolerancia al dolor y a las penalidades en general. Desde Catón el Viejo a Augusto, los romanos proclamaron su creencia en la importancia que para los jóvenes tenía la educación física.[42] Cicerón, con la debida alusión al entrenamiento espartano, muy estimado por los cínicos,[43] y con los *exempla* romanos, defiende su contribución a la educación moral (*Tusc.* 2, 35). Como ha mostrado M.-O. Goulet-Cazé, los estoicos del período romano trataban de retener, junto con la noción del ejercicio espiritual tradicionalmente defendido por su escuela y todavía subrayado por Epicteto (3, 12; 3, 13, 2), algún elemento de la *askēsis* física de los cínicos: Séneca abogaba por períodos temporales de ascetismo (*Ep.* 18, 5-13) y, siguiendo a su maestro Atalo, abstenerse de ciertos lujos

41. D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres, 1937, p. 119.
42. Plutarco, *Cat. Mai.* 4, 1-3; 20, 4, 12; Suetonio, *Aug.* 64, 2-3.
43. D. L. 6, 27, 59; véase 7, 172 (Cleantes, un tipo ascético de estoico).

y comodidades en todo momento (*Ep.* 108, 15-16, 23). Musonio Rufo dio al *ponos* (esfuerzo y trabajo duro) un valor positivo e insistió en la necesidad de instrucción continua para el cuerpo lo mismo que la mente.[44] Qué aprobación obtuvo esto en Roma puede juzgarse por la alabanza que otro seguidor de Musonio Rufo, su yerno Artemidoro, merece de Plinio el Joven por su resistencia física y su abstinencia (*Ep.* 3, 11, 7).[45]

Otro importante elemento de semejanza entre los aspectos cínico y romano fue, por supuesto, el valor concedido a la frugalidad, incluso a la pobreza, que los romanos sentían que había sido la clave de los logros de sus antepasados. Podría parecer, sin embargo, que los estoicos estaban en condiciones de acudir a su ininterrumpida tradición sin necesidad de una inyección fresca de cinismo. Ciertamente, Cicerón halló un amplio campo de acción para desplegar los *exempla* tradicionales romanos, cuando planteaba las paradojas estoicas en elevado estilo oratorio. Resultan particularmente evidentes en su tratamiento de las paradojas primera, segunda y tercera, en las que un importante tema era la negación del valor de la riqueza y del placer. Al tratar de la tercera, según la cual sólo el hombre sabio es rico, pudo hacer uso abundante del contraste entre el presente y los modelos del pasado romano, tan exaltado. Posidonio aprendió sin duda de sus amigos romanos a admirar y celebrar la dureza física, la austeridad de la dieta y la frugalidad general de los antiguos romanos (Aten. 6, 273-275a frr. 265-267 E.-K.), mientras que el paralelismo entre la moralidad ancestral y la predicada por la Stoa está claramente trazado por Apuleyo en su encomio del gobernador de África Claudio Máximo, por su aversión al lujo. Dicho gobernador es descrito como un hombre que adoptó un severo credo y que cumplió un servicio militar larguísimo (*vir austerae sectae tamque diutinae militiae*, *Apol.* 19; véase *PIR*² C 933-934).

Pero la actitud romana hacia la enseñanza estoica de la austeridad era compleja. Por un lado, ningún aspecto de dicha enseñanza exponía tanto a la escuela a acusaciones de hipocresía. Por otro, si extremaba el ascetismo, la austeridad se consideraba inviable para hombres dedicados a la vida pública. Marco Aurelio, que había sido disuadido por su madre de dormir sin colcha (véase *supra*, n. 45), exalta a Antonino Pío por ser,

44. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, pp. 172-191.

45. Compárense también los hábitos de Marco Aurelio, *HA Marc.* 2, 6; véase *Med.* 1, 6.

como Sócrates, tan capaz de abstenerse como de gozar de aquello de lo que muchos no se abstienen por ser demasiado débiles, al tiempo que son demasiado complacientes consigo mismos para gozarlo (*Med.* 1, 17). En general, una adhesión rígida a los sencillos principios estoicos sobre la virtud como único bien y sobre la igualdad de todas las faltas, se consideraba que incapacitaba para una carrera pública, circunstancia que Cicerón había explotado a fin de desacreditar a Catón en *Pro Murena.* Posteriormente, en la *Paradoxa Stoicorum*, desagraviaba a Catón y se refería a las paradojas estoicas como «socráticas en el más alto grado y absolutamente verdaderas» *(maxime Socratica longeque verissima).* También dijo que resultaban difíciles de aceptar para el público en general porque eran muy contrarias a la opinión común (4). Se trataba de un *tour de force* retórico de Cicerón para tratar de convertirlas en *loci communes* (lugares comunes) para el orador que tratara de persuadir a una asamblea o a un jurado. También Séneca tuvo que luchar contra la reputación de la Stoa de ser demasiado rígida para dar buenos consejos a los gobernantes (*Clem.* 2, 5, 2).

Aquí la aportación del cinismo iba a ser algo distinta, permitiendo a los estoicos profesar lo que era esencialmente un doble sistema moral. Los estoicos habían adoptado la idea cínica de que la virtud era el único bien, en tanto acomodaban concepciones más comunes sobre el valor a la noción de los *adiaphora* (indiferentes). Carneades había atacado esta doctrina considerándola una simple maniobra verbal para evitar llamar bien a lo que los hombres ordinarios consideraban las cosas buenas de este mundo. El problema no era sólo teórico, sin embargo, sino que presentaba dificultades para la instrucción moral. Cicerón dice que siguió a los estoicos en *De Officiis* porque su punto de vista era *splendidius* (*Off.* 3, 20), más noble que el de los peripatéticos, quienes admitían que había otros bienes además de la virtud, pero su tratamiento de las obligaciones y opciones efectuadas por los hombres ordinarios parece alejarse mucho de la elevada moralidad del *sapiens.* En esa obra se mostraba, como vimos, hostil al impudor cínico, pero consciente de la licencia debida a los hombres excepcionales para apartarse de la costumbre. En última instancia, adaptando el género de vida cínico como una opción dentro del estoicismo, los estoicos del período romano fueron capaces de mantener el rigor y la nobleza de sus doctrinas sin sacrificar el realismo y el sentido práctico.

La visión que encontramos en *De Officiis* puede haber sido inspirada por Panecio. A su contemporáneo, el filósofo estoico Apolodoro de

Seleucia, se le atribuye la definición del cinismo como un «atajo hacia la virtud».[46] El famoso pasaje en *De Finibus*, de Cicerón (3, 68), demuestra que la Stoa debatía en su época la cuestión de si había circunstancias en las que el modo de vida cínico era apropiado para el *sapiens* estoico, un tema al que trató de dar una respuesta en el mismo período Ario Dídimo: si el *sapiens* había alcanzado la virtud a través del atajo, podía incorporarse a ese modo de vida —aquí se ponía en cuestión el desdén hacia los deberes sociales del matrimonio y de la vida política—, pero no debía empezar a comportarse de esa manera si ya era un *sapiens* (Estob. 2, 7, 118, p. 114, 24 W.).

Se atribuye a Diógenes haberse comparado a los directores de coros que dan una nota un poco más alta de lo debido para asegurarse de que los demás emiten la nota adecuada.[47] Séneca hace justicia a su concepción cuando describe (*Brev. Vit.* 14, 2) la opción ofrecida por las dos filosofías como dominio de la naturaleza humana con los estoicos o como exceso de la misma con los cínicos *(hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere)*. Para Séneca, Diógenes (al igual que Sócrates) era un hombre de virtud extraordinaria (*Ben.* 5, 4, 3-4; 5, 6) que demostró que la naturaleza no impone nada a los hombres que resulte duro de soportar (*Ep.* 90, 14) y que, renunciando a todos los dones de la fortuna, se hizo tan independiente y por tanto tan feliz como los dioses (*Tranq.* 8, 3-5). Pero continúa (8, 9-9, 2): «Puesto que carecemos de esa fuerza de carácter, al menos debemos reducir nuestras posesiones a fin de estar menos expuestos a los embates de la fortuna.» Y, finalmente, recomienda practicar la *parsimonia* (frugalidad) de los *maiores* (antepasados), pero no la verdadera *paupertas* (pobreza). Séneca también contó con un cínico contemporáneo para ofrecerlo como *exemplum* (*Ben.* 7, 8, 3). Demetrio el Cínico, no un maestro de verdad sino un testimonio de ella (*non praeceptor veris sed testis, Ep.* 20, 9) se presenta como una demostración de cuán fácil resulta desdeñar la riqueza (*Ep.* 62, 3). Puede estar *seminudus* o *nudus*, pero Séneca no se siente obligado a desnudarse o a renunciar a su riqueza para adoptar la misma actitud de desapego. También se siente libre Séneca para describir la lección que aprende de Demetrio, no condenando la riqueza sino dejándola a los demás.

El paso siguiente lo dio Epicteto, quien se dedicó a describir al cíni-

46. D. L. 7, 121.
47. D. L. 6, 35.

co ideal, aclarando qué elementos del cinismo podía asumir la Stoa. Los estudios de M. Billerbeck sobre Demetrio el Cínico y el ideal cínico de Epicteto (véase *supra*, n. 1) demuestran a cuánta impudicia e inmodestia se había renunciado, a la vez que se habían conservado aquellas cualidades a las que nos hemos referido antes, y que parecían ventajosas en el contexto romano: hincapié de la enseñanza práctica en el ejemplo, la elocuencia, la dureza física y la austeridad en general. El resultado es un ideal admirable según las pautas romanas, en especial porque desempeña esa función de maestro de la humanidad que sigue siendo para Epicteto (3, 22; 4, 8, 30-43), como lo fue para Séneca, una fuente de inspiración más que un modelo que imitar.

Soy consciente de que no he contribuido a dar una respuesta a la apremiante pregunta de si el cinismo del período romano tuvo una existencia independiente, además de ser una opción dentro del estoicismo. Sin embargo, espero haber hecho más inteligible por qué los estoicos de la época lo abrazaron como opción con tal entusiasmo. El nuevo y saneado ideal cínico ayudó al estoicismo a despojarse de los rasgos inaceptables de su herencia histórica (cínica y estoica) y a insistir en las nociones cínicas que atraían a los romanos. El valor de este ideal en un mundo dominado por Roma lo demuestra el hecho de que fue adoptado por otros que, en general, se mostraron críticos con la ignorancia y la rudeza cínicas, pero que no fueron estoicos. Y así lo encontramos celebrado y defendido por Luciano en el *Demonax*, por Apuleyo en la *Apología* (22) y más tarde en los discursos del emperador Juliano.[48]

Puede objetarse, sin embargo, que ésta no es la historia completa, y que un ideal tan elevado e intransigente sólo permitía a la Stoa a comienzos del Principado, su período de mayor popularidad, tratar del problema que enfrenta todo credo cuando llega a identificarse con el sistema establecido. ¿Cómo puede evitar convertirse en el mero portavoz de los valores y las prácticas corrientes? De la misma manera que hubo un papel para los profetas, que los sacerdotes judíos no podían desempeñar, y que hubo un papel para los ascetas y los místicos que la jerarquía eclesiástica del Imperio cristiano no pudo representar, también la corriente cínica en el estoicismo permitió que ese credo mantuviera su función crítica como conciencia de la sociedad.

48. Los platónicos, al igual que los estoicos, desaprobaban la suciedad, rudeza y falta de cultura de los cínicos. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 1), pp. 2813-2816.

EL IDEAL CÍNICO DE EPICTETO A JULIANO

M. Billerbeck

En la historia del cinismo antiguo, la imagen que se da de Diógenes y de sus sucesores dista de ser uniforme. Mientras que las *chreiai*, el estrato más antiguo de la tradición cínica, lo presentan como el Perro en todos los aspectos de su desvergüenza *(anaideia)*, y en su libertad de palabra *(parrhêsia)* sin límite,[1] el emperador Juliano, en la etapa final del movimiento, atribuye al cinismo un carácter sublime y lo rodea de un aura casi religiosa. A sus ojos, Diógenes es un modelo para una filosofía universal y divina, que, fundada en la máxima délfica *gnōthi sauton* (conócete a ti mismo), da como resultado la acción *(erga)* más que un sistema de doctrinas *(logoi)*.[2]

Esta concepción del cinismo, como veremos, es una construcción tardía y refleja la influencia del sincretismo. La tendencia a idealizar al fundador del movimiento y a despojar su figura de cualquier elemento que pudiera chocar o alejar a los potenciales seguidores es posible remontarla a un período muy anterior del cinismo. Debido a que sus orí-

1. Este aspecto de la tradición cínica ha sido tratado con frecuencia. Entre los estudios más importantes que se ocupan de él, se cuentan los de K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus Suppl. 18,2, Leipzig, 1926, esp. pp. 1-63; G. Rudberg, «Zur Diogenes-Tradition», *SO* 14, 1935, pp. 22-43, y «Zum Diogenes-Typus» *SO* 15, 1936, pp. 1-18, ambos reimpresos en M. Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Bochumer Studien zur Philosophie 15, Amsterdam, 1991, pp. 107-126, 127-143; véase también *ibid.* 11-12. Para tratamientos más recientes, véase G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Elenchos Suppl. 18, Nápoles, 1990, pp. 4, 413-441; y especialmente M.-O. Goulet-Cazé, «Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, pp. 3880-4048, esp. 3978-3997.

2. Juliano, *Or.* 9, 5, 184c; 8, 187d; 9, 188c, 189 Rochefort.

genes últimos deben encontrarse en Diógenes, ha sido un problema para los estoicos justificar su herencia cínica.

Aunque en este artículo nos limitaremos a trazar la historia del ideal cínico desde Epicteto a Juliano, será útil dirigir una breve mirada a los intentos anteriores de hacer del cinismo un movimiento respetable. Los comienzos de una idealización, como ha sugerido M. O. Goulet-Cazé,[3] pueden verse quizá en los versos meliámbicos compuestos por Cercidas de Megalópolis en alabanza de Diógenes, y citados por Diógenes Laercio al contar las diferentes versiones de la muerte del cínico.[4] Murió, dice el poeta, por retener la respiración y fue al cielo, «pues en verdad se le llamaba apropiadamente Diógenes, un auténtico hijo de Zeus, un perro celestial» *(Zanos gonos hēs gar alatheōs, / ouranios te kuōn)*.[5] Que Cercidas, a la manera helenística, juega con la etimología del nombre, es algo que debería acudir a nuestra mente cuando tomamos esos versos como un ejemplo temprano de idealización intencionada. Que había una tendencia a la idealización lo abona una carta falsamente atribuida a Diógenes, en la que, proclamando su misión divina entre los hombres, se llama a sí mismo «perro celestial» (*kuōn ho ouranou, Ep.* 7, 1).

Por lo que nos permite juzgar el libro 1 del *De Officiis* de Cicerón, el propósito de Panecio era eliminar la herencia cínica de la ética estoica. Ciertamente, es con los estoicos «cinizantes» en mente que Cicerón (*De Off.* 1, 128: *Stoici paene Cynici*) no sólo critica su falta de decoro, sino que rechaza por completo el modo de vida cínico, pues a su modo de ver resulta incompatible con el sentimiento de vergüenza, natural en el hombre (§ 148: *Cynicorum vero ratio tota est eicienda: est enim inimica verecundiae*).[6] En el libro 3 de *De Finibus*, la desaprobación ciceroniana de la

3. Goulet-Cazé (*supra*, n. 1), pp. 3913-3914.

4. D. L. 6, 76-77 (= fr. 1, p. 202 Powell = fr. 54 Livrea). Véase E. Livrea, «La morte di Diogene cinico», *Filologia e forme litterarie: Studi offerti a F. Della Corte*, vol. 1, Urbino, 1987, pp. 427-433.

5. Cercidas, fr. 1, 7-8 Powell (siguiendo fielmente a Von Arnim, *pace* L. Lomiento, *Cercidas*, Roma, 1993, p. 308). Véase Von Fritz (*supra*, n. 1), p. 40; F. Williams, «Two Notes on Cercidas of Megalopolis», en *Apophoreta Philologica*, Mélanges M. Fernández-Galiano, Estudios Clásicos 26, nº 87, Madrid, 1984, pp. 354-357; Giannantoni (*supra*, n. 1) 4, 493 n. 9. Sobre la noción de perro celestial, véase *AP* 7, 64, 4; 11, 158, 6 (Antip. Tes.), con el comentario de A. S. F. Grow y D. L. Page, *The Garland of Philip*, Cambridge, 1968, pp. 2, 98.

6. Véase M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Philosophia Antiqua 36, Leiden, 1979, pp. 3-4; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, p. 2750; y M. Griffin en este volumen.

ética cínica es menos pronunciada, y refleja la ausencia de unanimidad en la actitud de los estoicos hacia Diógenes y la herencia de su rigorismo.[7] Ante la cuestión crucial de si el hombre sabio debería desempeñar el papel de cínico, algunos responderían que la decisión le corresponde sólo a él (así, Apolodoro de Seleucia, D. L. 7, 121 [= *SVF* 3, p. 261, 20]; véase también Ario Dídimo, Estob. 2, 7, 11 S, p. 114, 24 W.),[8] mientras que otros negarían rotundamente que el cinismo como atajo hacia la virtud fuese una alternativa al estoicismo. De hecho, la tendencia a un modo de vida riguroso, tal como la predicó y la practicó Diógenes, tuvo sus seguidores en el seno de la Stoa tardía. Ellos son el blanco de la *Epístola* 5 a Lucilio, de Séneca, y sirven también como contrapartida negativa de su amigo Demetrio, alabado no sólo por la austeridad de su vida y su independencia tanto de los hombres como de las circunstancias, sino, por encima de todo, por la lealtad a sus propios principios. Este perfeccionado ideal de un carácter inflexiblemente decidido pero noble, en el retrato que Séneca hace de Demetrio, contrasta radicalmente con el fiel imitador del Perro que se desprende del testimonio de otros autores.[9]

Epicteto

De un examen de las fuentes literarias disponibles, la *Diatriba* 3, 22 de Epicteto *(Peri Kynismou)* y su resumen en 4, 8, 30-43, resulta que son los primeros textos que presentan un esquema coherente del modo de vida cínico y de sus requisitos básicos.[10] Modelado sobre los ejemplos de Heracles, Sócrates, Diógenes y Crates, el retrato del cínico ideal consta de dos partes. En primer lugar, Epicteto trata de la instrucción del adepto cínico (3, 22, 13-22). Atendiendo una llamada divina, quien se adhiere al verdadero cinismo experimentará una total conversión y

7. *De Fin.* 3, 68: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.*

8. Véase M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 10, París, 1986, pp. 22-24.

9. Véase Billerbeck (*supra.*, n. 6) esp. pp. 15-16, 54-56; ead., «La réception du cynisme à Rome», *AC* 51, 1982, pp. 151-173 (versión inglesa en Billerbeck [*supra*, n. 1], pp. 147-166); Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2730-2731, 2768-2773.

10. Véase M. Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus, hrsg. und übersetzt mit einem Kommentar*, Philosophia Antiqua 34, Leiden, 1978; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2773-2776.

se liberará de cualquier idea falsa de los valores que aún pudiera conservar. En lugar de encubrir sus vicios con un excesivo impudor y un ostentoso despliegue de independencia como hacen los falsos cínicos, el sincero seguidor de Diógenes encontrará su mejor protección en un genuino sentimiento de respeto y vergüenza (*adiōs*: 3, 22, 15; 4, 8, 33), cuya ausencia se consideraba la más conspicua característica del cinismo.[11]

La segunda y más extensa parte de *Diatriba* 3, 22, que describe la misión del cínico para con la humanidad, puede dividirse en tres secciones: el mensaje de sus valores morales, su género de vida entre los hombres, y su personalidad. Es importante señalar que la doctrina del mensajero de Zeus tal como se define en 3, 22, 23-44 (y resumida en 4, 8, 30-32) no contiene nada que la califique como exclusivamente cínica. De hecho, el ejemplo de Sócrates es el que deberán seguir los cínicos cuando se le invoca para mostrar a los hombres «que en cuestiones de bien y mal se han extraviado, y andan buscando la verdadera naturaleza del bien y del mal donde no está, pues nunca se les ocurre dónde está realmente» (§ 23; trad. W. A. Oldfather). El motivo del cínico que eleva su voz y se dirige a la gente desde el escenario de la tragedia (§ 26) deriva del diálogo platónico *Clitofón*, y de acuerdo con él refleja el tono socrático del pasaje.[12] Sigue la misma tradición Dión Crisóstomo, que en la disertación *Sobre su exilio* (*Or.* 13) presenta a Sócrates haciendo gala de una prosopopeya «cinizante».[13] Cuando trata de la personalidad del cínico ideal en la parte final de 3, 22 (§§ 90-106), Epicteto aporta material anecdótico sobre Diógenes. Aparte de despojar las anécdotas de cualquier aspecto provocativo, llega a señalar entre las particularidades cínicas el carácter filantrópico de Crates.[14]

Basado en anécdotas y *chreiai*, el largo pasaje que trata de cómo el

11. Véase Luciano, *Vit. Auct.* 10; sobre la idea de *αἰδώς* en Epicteto, véase Billerbeck (*supra*, n. 10), pp. 67-68.

12. Ps. Platón, *Clit.* 407a; véase M. Kokolakis, *The Dramatic Smile of Life*, Atenas, 1960, p. 12.

13. *Or.* 13, 14-28. Mientras que H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, pp. 255-260, aun reconociendo la afinidad entre *Σωκρατικὸς λόγος* y el *Clitofón*, niega que exista un vínculo directo entre ambos discursos, P. Desideri, *Dione di Prusa: Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina, 1978, p. 253 n. 3, supone «*che Dione abbia liberamente rielaborato il* Clitofonte *[...], ne più ne meno di quello che ha fatto Epitteto nell'analogo passo*». El pasaje *Clit.* 407a-e también sirvió de modelo para el Ps. Plutarco, *De Lib. Educ.* 4e, y Temistio, *Or.* 26, 320d.

14. Véase también *Diatr.* 3, 22, 64-65; véase Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 7.

cínico ideal vivirá entre los hombres (§§ 45-89) sirve para ilustrar el extraordinario carácter de su vocación. Mientras el credo de frugalidad y virtud puesto a prueba armoniza perfectamente con los principios del estoicismo, la autosuficiencia, tal como demostró Diógenes, parece chocar radicalmente con la doctrina de que incluso el sabio deberá cumplir con sus deberes cívicos. De acuerdo con ello, el rechazo de la amistad, el matrimonio, la procreación y el compromiso político demandaba una reinterpretación positiva,[15] si el cinismo, en especial entre los romanos, no debía hacerse sospechoso de ser un movimiento subversivo. Pero el cínico ideal no eludirá sus deberes como ciudadano porque los rechace; al contrario, renuncia a ellos para ponerse al servicio de toda la humanidad (§§ 69, 81, 85). Su misión entre los hombres es divina; su tarea, universal, una verdadera vocación que sigue sus propias reglas. Elevando el cinismo a un nivel religioso y a la condición de una existencia excepcional en el seno de la comunidad humana, Epicteto no sólo idealiza la filiación espiritual Diógenes-Crates-Zenón, sino que a la vez dispensa al sabio estoico de tener que escoger si asume o no el papel de Perro. Tan sólo a Zeus compete exhortarlo para que imite a Diógenes (§§ 1, 53, 56) y para que desempeñe el papel de mensajero (*aggelos*, §§ 23, 38, 69), explorador (*kataskopos*, §§ 38, 69),[16] testigo (*martys*, § 88),[17] y heraldo de los dioses (*kēryx tōn theōn*, § 69).[18]

15. Véase Luciano, *Vit. Auct.* 9: *γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος, καὶ πάντα σοι ταῦτα λῆρος ἔσται...* [10] *μόνος καὶ ἀκοινώνητος εἶναι θέλε μὴ φίλον, μὴ ξένον προσιέμενος*. Máximo de Tiro, *Or.* 36, 5, 140-142 Trapp: *οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος, οὐχ ὑπὸ παιδοτροφίας ἀγχόμενος, οὐχ ὑπὸ γάμου καθειργμένος*. Véase Billerbeck (*supra*, n. 10), pp. 128, 131, 145.

16. Sobre la noción de *κατάσκοπος*, véase E. Norden, «Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie», *Jbb. für Classische Philologie*, Supl. 19, Leipzig, 1893, pp. 377-382; sin embargo, Giannantoni (*supra*, n. 1) 4, 507-508, expresa algunas reservas; véase también F. Decleva Caizzi, «La tradizione antistenico-cinica in Epitteto», en G. Giannantoni, ed., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bolonia, 1977, pp. 111-112.

17. Sobre la noción de *μάρτυς*, véase A. Delatte, «Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique», *BAB*, ser. 5, 39, 1953, pp. 166-186.

18. Véase Billerbeck (*supra*, n. 10), pp. 6-9; ead. (*supra*, n. 9), pp. 161-166; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2775-2776. Esta línea de interpretación la siguieron también G. Calogero, «Cinismo e stoicismo in Epitteto», 1933, *Scritti minori di filosofia antica*, Elenchos suppl. 10, Nápoles, 1984, pp. 395-408, y R. Laurenti, «Il "filosofo ideale" secondo Epitteto», *Giornale di Metafisica* 17, 1962, pp. 501-513.

En contraste con Epicteto y su tendencia a trazar su semblanza del cínico ideal con tintes estoicos, las cartas pseudoepigráficas de Diógenes y Crates continúan la tradición popular de las anécdotas y tratan de los más familiares conceptos del cinismo antiguo: disciplina *(askēsis)*, autosuficiencia *(autarkeia)*, frugalidad, la valoración positiva del esfuerzo y el trabajo *(ponos)* y el desdén del placer. Tanto la fecha de las cartas como su autoría son objeto de disputa.[19] Igualmente problemático es el negativo retrato de Odiseo que se hace en la *Epístola* 19 de Crates, que ofrece un marcado contraste con la alta estima de que el héroe gozaba entre los cínicos.[20] Pero, en general, puede afirmarse que el cinismo tal como se concibe en el corpus epistolar no refleja ni un cambio de sus principios ni una ruptura en el seno de la tradición cínica. Antístenes aparece como el maestro de Diógenes (Ps. Diógenes, *Ep.* 28, 8; 30; 34, 1; 37, 6; Ps. Crates, *Ep.* 6), pero al propio Diógenes se le atribuye el mérito de haber puesto en práctica el atajo hacia la virtud (Ps. Diógenes, *Ep.* 30).[21] De hecho, a Antístenes se le presenta como el iniciador de la filosofía cínica, mientras que Diógenes la perfeccionó (Ps. Crates, *Ep.* 6). El género de vida cínico parece algo excepcional (Ps. Diógenes, *Ep.* 41), fundamentado en la conformidad *(akolouthia)* de las palabras con los hechos (Ps. Diógenes, *Ep.* 15).[22] Más inte-

19. Para una introducción a las cartas y sus problemas específicos, véase A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study 12, Missoula, 1977, pp. 10-21. El estudio básico sobre las cartas del Ps. Diógenes sigue siendo V. E. Emeljanow, «The Letters of Diogenes» (dis. Stanford: Ann Arbor [University Microfilms], 1968). Todavía importante para los problemas de fecha y autoría es W. Capelle, «De Cynicorum Epistulis» (dis. Gotinga, 1896); véase también Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2743-2745, y Giannantoni (*supra*, n. 1), 4, 551-553. El texto de las *Epístolas cínicas* puede leerse ahora en la nueva edición crítica de E. Müseler, *Die Kynikerbriefe*, Bd. 1, *Die Überlieferung, mit Beiträgen und dem Anhang «Das Briefcorpus Ω» von Martin Sicherl*; Bd. 2, *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, n. F., 1 Reihe, Monographien 6, 7, Paderborn, 1994.

20. Sobre este problema, véase especialmente Norden (*supra*, n. 16), pp. 394-395. Sobre la figura de Odiseo en la tradición de Antístenes, véase R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948, pp. 94-102; F. Decleva Caizzi (*supra*, n. 16), pp. 102-103; A. Brancacci, *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*, Elenchos Suppl. 20, Nápoles, 1990, pp. 45-55, 83, 115-116, 157 n. 19.

21. Véase V. Emeljanow, «A Note on the Cynic Shortcut to Happiness», *Mnemosyne*, ser. 4, 18, 1965, pp. 182-184.

22. Los elementos cínicos en las cartas del Ps. Diógenes han sido estudiados con detalle por V. E. Emeljanow; véase *supra*, n. 19.

resantes para nosotros son las cartas falsamente atribuidas a Crates, que a menudo acusan una tendencia a la idealización.[23] A Diógenes se le menciona con frecuencia, pero su género de vida es recomendado en un tono ligeramente apologético. El autor de las *Epístolas* 16, 21 y 23 escribe que no hay razón para temer el nombre de «perro» o para prescindir del manto y el zurrón, que son «las armas de los dioses».[24] El manto de Diógenes, por supuesto, no merece estima (inicio de la *Ep.* 13), pero comparado con vestiduras elegantes, al menos es seguro *(asphalēs)*.

Se presta mucha atención al *topos* de la mendicidad. La figura de Diógenes pidiendo alimento o dinero es un tema recurrente de las anécdotas (véase D. L. 6, 26, 49, 56, 57, 59, 67)[25] y podría interpretarse como un componente temprano de la tradición cínica.[26] Puesto que la mendicidad se había hecho muy popular entre los falsos cínicos,[27] Epicteto suprime esa característica de Diógenes en su *Diatriba* 3, 22, como también lo hace Séneca, quien insiste en el hecho de que su modelo cínico, Demetrio, se negara a pedir limosna.[28]

Aunque modeladas sobre las anécdotas y *chreiai*, las *Epístolas cínicas* eluden presentar posiciones extremas y adoptar una actitud comprometida en algún sentido. En la *Epístola* 10, que se atribuye a Diógenes, se dice que éste animó a Metrocles a pedir cosas a la gente porque al actuar así imitaría a los sabios que, como gustaba de decir Sócrates, no pordiosean sino que piden que se les devuelva lo que les pertenece.[29] Esta positiva revalorización de la mendicidad cínica aparece tres veces en las cartas de Crates, donde encontramos este motivo no menos de siete.[30]

23. Para un estudio de estas cartas, sigue siendo importante el artículo de A. Olivieri, «Le epistole del Pseudo-Crate», *RFIC* 27, 1899, pp. 406-421.

24. Ps. Crates, *Ep.* 16: *τὰ θεῶν ὅπλα*. Véase también *Ep.* 23: *τὰ Διογένεια ὅπλα*.

25. Véase también Diógenes V B 247-263 Giannantoni (*supra*, n. 4).

26. Sobre las polémicas de los epicúreos contra los cínicos (*οὐδὲ κυνιεῖν ... οὐδὲ πτωχεύσειν*), véase el detallado estudio de M. Gigante, *Cinismo e epicureismo*, Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, 1992, esp., pp. 39-42 (reimpresión en M.-O. Goulet-Cazé, ed., *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, París, 1993, pp. 177-179).

27. Éste es un tema favorito de Luciano; véase esp. *Fug.* 14, 17; *Pisc.* 35.

28. *Vit. Beat.* 18, 3; véase Billerbeck (*supra*, n. 6), pp. 29-31.

29. Ps. Diógenes, *Ep.* 10, 2: *Σωκράτης δὲ ἔλεγε μὴ αἰτεῖν τοὺς σπουδαίους, ἀλλὰ ἀπαιτεῖν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ πάντα ὡς καὶ τῶν θεῶν*. Véase Emeljanow (*supra*, n. 19), pp. 29-30, 64, 112.

30. Ps. Crates, *Epp.* 2, 26, 27; véase también 17, 19, 22, 36; Olivieri (*supra*, n. 23), p. 417.

La actitud negativa de Diógenes respecto al matrimonio y la procreación está bien documentada en las anécdotas, y se refleja en la *Epístola* 47.[31] No debería sorprendernos que este riguroso punto de vista aparezca algo suavizado en las cartas que Crates dirige a Hiparquia. Además de animar a su esposa a perseverar en el género de vida cínico (*Ep.* 28-32), Crates, en su *Epístola* 33, la felicita por el rápido y fácil nacimiento de un hijo. Cuando trata de la tradición sobre Diógenes, Emeljanow está sin duda en lo cierto al insistir en que la relación entre Crates e Hiparquia, ambos seguidores de su vocación filosófica, siempre se consideró una excepción que no invalidaría el generalizado rechazo cínico del matrimonio.[32] No obstante, los consejos dados a Hiparquia (Ps. Crates, *Ep.* 33, 2) parecen apuntar a la idea de vida familiar entre los cínicos.[33] Crates da instrucciones a su esposa respecto al niño: debería ser bañado con agua fría, arropado con un *tribōn* y alimentado con pequeñas cantidades de leche. Debería asimismo dormir en una cuna hecha con un caparazón de tortuga, que se dice protege contra las enfermedades infantiles.[34] Y cuando sea capaz de hablar y caminar, Hiparquia debería proveerlo de báculo, manto y zurrón. Por insignificante que pudiera parecer a primera vista, este programa de educación cínica se hace eco de un pasaje de la *Diatriba* 3, 22 de Epicteto. En el presente estado de cosas, dice este autor, el cínico ideal renunciará al matrimonio, pues se vería apartado de su profesión para hacer de niñera en su propia familia, calentar el agua del baño del recién nacido y suministrar mantas, aceite y una cuna cuando su mujer haya tenido un niño (§ 71). En una ciudad de sabios, no obstante, incluso el cínico se casará y criará hijos, pues su

31. Véase D. L. 6, 29, 54, 72; y *supra*, n. 15. Véase Emeljanow (*supra*, n. 19), pp. 67-70; Billerbeck (*supra*, n. 10), pp. 130-131.

32. Emeljanow (*supra*, n. 19), p. 70; véase Epicteto, *Diatr.* 3, 22, 76.

33. Ps. Crates, *Ep.* 33, 2: *ἔστω οὖν λουτρὸν μὲν ψυχρόν, σπάργανα δὲ τρίβων, τροφὴ δὲ γάλακτος ὅσον γε μὴ ἐς κόρον, βαυκαλήσεις δὲ ἐν ὀστρακίῳ χελώνης· τοῦτο γάρ φασι καὶ πρὸς νοσήματα παιδικὰ διαφέρειν. ἐπειδὰν δὲ ἐς τὸ λαλεῖν ἢ περιπατεῖν ἔλθῃ, κοσμήσασα αὐτὸ ... βακτηρίᾳ καὶ τρίβωνι καὶ πήρᾳ.* Véase Olivieri (*supra*, n. 23), p. 418.

34. Los *νοσήματα παιδικά* contra los cuales su «cachorro» (*σκυλάκιον*) debe ser protegido, son presumiblemente los causados por el mal de ojo. Sobre el uso apotropaico de la tortuga contra este omnipresente peligro para los niños pequeños, véase Otto Keller, *Die antike Tierwelt*, vol. 2, Leipzig, 1913, pp. 251-252. Normalmente se les daba un amuleto para colgarlo del cuello. Sobre esto véase E. M. Stern, «Kinderkännchen zum Choenfest», en *Thiasos: Sieben Archäologische Arbeiten*, ed. Thuri Lorenz, Amsterdam, 1978, pp. 29-30.

mujer sería como él y a su su prole se la educaría de la misma forma (§ 68).[35]

Esta vinculación temática entre Epicteto y las *Epístolas cínicas* no autoriza a sacar conclusiones sobre la fecha del corpus pseudoepigráfico ni sobre su autoría. Sin embargo, los escasos ejemplos aportados parecen confirmar nuestra observación de que las cartas muestran una tendencia a hacer aceptable el cinismo como filosofía moral, como un riguroso modo de vida y como un atajo hacia la virtud. De ahí el tono ligeramente apologético de la fórmula de consolación *mē aniō*, «no te inquietes» (por ejemplo, «por verme con ropaje de cínico»), o de censura en la reserva *heōs an phobēi*, «en la medida en que temas» (por ejemplo, «ser llamado Perro»).[36] En forma de nota breve o de carta, el mensaje de Diógenes y de Crates pretende haberse compuesto para una ocasión específica y —comparado por ejemplo con el de Séneca en las *Epístolas a Lucilio*— adolece de cualquier esquema sistemático de doctrina. Partiendo, como lo hacen, de anécdotas sobre Diógenes y Crates, así como del impacto de esas personalidades en la conducta de los cínicos posteriores, las *Epístolas cínicas* sirven como una especie de vademécum para todo uso destinado a los seguidores de esta filosofía.

Los discursos de Diógenes según Dión Crisóstomo

Como fuente para el cinismo en época imperial, los discursos de Diógenes según Dión Crisóstomo (así como *Or.* 4, la *Cuarta oración sobre la realeza*) han sido tema de mucha controversia.[37] Siguiendo la *Quellenforschung*, han sido considerados una fuente para la doctrina de Antístenes y como un valioso testimonio de la antigua tradición cínica; sin embargo, especialistas más recientes han tendido a ver en los discursos de Diógenes una invención del sofista que le permite convertir al cínico en portavoz de sus propias convicciones.[38] De hecho, encontramos que

35. Epicteto, *Diatr.* 3, 22, 67-76; véase Billerbeck (*supra*, n. 10), pp. 130-140 y, sobre la visión cínica del οἶκος en general, D. Dawson, *Cities of the Gods*, Nueva York, 1992, pp. 134-139.

36. Ps. Diógenes, *Epp.* 7, 1; 34, 1; y Ps. Crates, *Epp.* 21, 23; véase también 16.

37. Sobre el problema y su historia, véase Desideri (*supra*, n. 13), pp. 537-547; Giannantoni (*supra*, n. 1), 4, 553-559; Billerbeck (*supra*, n. 1), p. 19.

38. Para la *Quellenforschung*, véase especialmente E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*, Leipziger Studien zur Classischen Philologie 10, Leipzig, 1887, pp. 77-268; Höistad (*supra*, n. 20), esp. pp. 150-220. Una reacción temprana contra esta visión pue-

Dión adopta según la ocasión la personalidad de Odiseo,[39] Sócrates,[40] o Diógenes siempre que ello se acomode al mensaje que se propone transmitir.[41] Se ha debatido mucho si realmente se convirtió en cínico durante sus años de exilio.[42] En el discurso *A los alejandrinos*, por ejemplo, ataca violentamente a los cínicos contemporáneos que desacreditan la filosofía por su ignorancia y ostentación (*Or.* 32, 9). En la *Segunda oración de Tarso* se queja de eso porque a causa de su manto lo toman por un falso cínico (*Or.* 34, 2).[43] ¿Por qué, entonces, podemos preguntar, recurrió el sofista a la figura de Diógenes si deseaba refutar la mala reputación del cinismo y volver respetable la postura del Perro? El discurso de Diógenes *Sobre la tiranía* (*Or.* 6) trata de la autosuficiencia cínica, de su facultad para adaptarse a cualquier circunstancia y de su irreprimible sentido de la independencia. En este punto, particularmente, la oración muestra una afinidad con la *Cuarta oración sobre la realeza*. Ahí Dión, explotando la anécdota de la desenfrenada libertad de palabra *(parrhēsia)* en presencia de Alejandro Magno, vela su propia crítica del gobierno de Traja-

---

de hallarse en la obra de K. Hahn, *De Dionis Chrysostomi Orationibus, Quae Inscribuntur Diogenes (VI, VIII, IX, X)*, Bad Homburg, 1896; véase también Von Fritz (*supra*, n. 1), pp. 82-83. Esta línea de interpretación la siguió y desarrolló J. Moles, «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, 1978, pp. 96-100; *id.*, «The Date and Purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom», *ClAnt* 2, 1983, pp. 251-278; menos convincente es la interpretación cínica de Moles de la *Primera oración sobre la realeza*, «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6, Leeds, 1990, pp. 297-375, esp. 305-307. Véase también C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Massachusetts, 1978, pp. 46-50; A. Brancacci, «Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1, 1980, pp. 92-122; *id. Rhētorikē philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Elenchos Suppl. 11, Nápoles, 1985, pp. 50-62. Pero en un artículo anterior («Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo», en Giannantoni [*supra*, n. 16], 1977, pp. 141-171), Brancacci ha manifestado cierta simpatía por la *Quellenforschung*.

39. Véase Desideri (*supra*, n. 13), pp. 174-175 n. 2, 261-262; Moles (*supra*, n. 38, 1978), p. 97. En su personificación de Odiseo, Dión fue imitado por el sofista Favorino; véase M. W. Gleason, *Making Men*, Princeton, 1995, pp. 153-158.

40. Véase Desideri (*supra*, n. 13), pp. 298, 449 n. 51.

41. Sobre las oraciones de Diógenes en general, véase Von Arnim (*supra*, n. 13), pp. 260-267. Para un tratamiento detallado de la imitación de Diógenes por Dión, véase F. Jouan, «Le Diogène de Dion Chrysostome», en Goulet-Cazé (*supra*, n. 26), pp. 381-397.

42. Véase Moles (*supra*, n. 38, 1978), pp. 93-96; *id.* «Dio Chrysostom: Exile, Tarsus, Nero and Domitian», *LCM* 8, 1983, pp. 130-134. Desideri (*supra*, n. 13: pp. 200-201) y Jones (*supra*, n. 38: pp. 49-50) se muestran muy escépticos.

43. Sobre las polémicas de Dión contra los cínicos, véase Desideri (*supra*, n. 13), pp. 150-151.

no.[44] La *Oración ístmica* (*Or.* 9) y la oración *Sobre los sirvientes y los oráculos* (*Or.* 10) tratan de los puntos principales de la doctrina cínica, pero conservando la apariencia de tratamiento para una ocasión específica. Finalmente, en el discurso *Sobre la virtud* (*Or.* 8), los diversos *topoi*, como la comparación del cínico con un médico, la necesidad de aprendizaje, el rechazo del placer y Heracles como modelo se desarrollan a costa del personaje de Diógenes, pero sin dar a la diatriba un programa moral definido.[45] Esos discursos, como bien ha demostrado M. Szarmach,[46] se apoyan en la tradición legendaria sobre Diógenes, pero en contraste con las *Epístolas cínicas*, el propósito de Dión no es la propaganda ni la conversión al género de vida del Perro.[47] La tendencia a la idealización es discreta y consiste solamente en el hecho de que Diógenes, al igual que Odiseo y Sócrates, se emplea como personaje revestido de autoridad. Al sofista no le preocupa comparar los falsos cínicos con el idealizado retrato de su supuesto modelo, sino más bien asumir el papel del filósofo admirado por su independencia y libertad de palabra.[48]

La *Oración* 36 de Máximo de Tiro y el *Kynikos* del Pseudo Luciano

Un examen de la literatura cínica de los siglos I y II d.C. revela escasa diferencia entre el sofista que adopta la postura de Diógenes y el rétor que compone un panegírico sobre el modo de vida cínico. En efecto, el discurso de Diógenes *Sobre la tiranía* (*Or.* 6) según Dión Crisóstomo, ha sido presentado como modelo no sólo del diálogo *Kynikos* del Pseudo Luciano,[49] sino también de la *Oración* 36 de Máximo de

44. Véase Moles (*supra*, n. 38, 1983).

45. Sobre la estructura de la *Or.* 8 y el origen de sus diversos elementos, véase Hahn (*supra*, n. 38), pp. 38-49; M. Capone Ciollaro, *Dione Crisostomo: Sulla virtù (Or. 8)*, Nápoles, 1983, pp. 9-16.

46. «Les Discours diogéniens de Dion de Pruse», *Eos* 65, 1977, pp. 77-90.

47. Esto no excluye la posibilidad de que en contenido y estilo las *Epístolas cínicas* estuvieran influidas por las oraciones de Diógenes; véase Brancacci (*supra*, n. 38, 1985), pp. 61-62. Hahn (*supra*, n. 38; pp. 27-31, 33) admite una fuente común.

48. Véase Jouan (*supra*, n. 41), pp. 386-389, 394.

49. Véase R. Helm, «Lukianos», *RE* 13, 2, 1927, p. 1734. De acuerdo con Hahn (*supra*, n. 38: 31-33), el parecido deriva del uso de una fuente común; véase también *supra*, n. 47. Sobre el problema de fechar el diálogo, véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2743 n. 168.

Tiro.[50] Ambas obras revelan algunos puntos de semejanza y por ello invitan a la comparación. Al igual que Dión, que contrapone el tirano cobarde a un Diógenes valiente,[51] los dos autores utilizan el recurso a la *sygkrisis* (comparación).

Máximo inicia su oración con una elaborada comparación entre la Edad de Oro y la Edad de Hierro (§§ 1-2). En una segunda *sygkrisis* opone la disipación a una vida de disciplina (§§ 3-4). Después de estos lugares comunes morales y literarios, Máximo presenta a Diógenes como un modelo de existencia perfectamente feliz (§ 5). La exaltación del modo de vida cínico, que insiste en la autosuficiencia y en la completa independencia de todas las obligaciones cívicas y sociales,[52] se expresa en una serie de conceptos negativos: «sin miedo a los tiranos», «no ligado por las normas legales», «sin compromiso político», «no responsable de su propia manutención», «no ligado por los vínculos del matrimonio», etc.[53] Además, Diógenes llega a ridiculizar a las personas que se cargan de deberes y se convierten en esclavas de toda clase de obligaciones.[54] (El anafórico *doulos* en § 6 subraya esta idea.) La alabanza del modo de vida cínico es muy retórica, con abundante uso de expresiones negativas que se hacen eco del lenguaje cínico original. En las anécdotas, Diógenes despliega autosuficiencia y completa libertad de emociones *(apatheia)*, presentándose como desterrado *(apolis)*, sin casa *(aoikos)* y sin hogar *(anestios)*, como no poseedor de esclavos *(adoulos)* ni de propiedades *(aktēmōn)*.[55] En contraste

50. Véase R. Hobein, «De Maximo Tyrio Quaestiones Philologae Selectae» (dis. Gotinga, 1895), pp. 92-93, y generalizando más, Brancacci (*supra*, n. 38, 1985), pp. 58-60. Para un breve tratamiento de *Or.* 36, véase M. Szarmach, *Maximos von Tyros: Eine literarische Monographie*, Toruń, 1985, pp. 39-41; *id.*, «Wie Maximus von Tyrus den Kynismus un den Epikureismus interpretiert», *WZRostock* 34, 1985, pp. 59-60.

51. Sobre el tema de *sugkrisis*, véase M.T. Luzzatto, *Tragedia greca e cultura ellenistica: L'or. LII di Dione di Prusa*, Opuscula Philologa 4, Bolonia, 1983, pp. 33-37; sigue siendo útil F. Focke, «Synkrisis», *Hermes* 58, 1923, pp. 327-368, esp. 328-339.

52. *Or.* 36, 5, 137-138 Trapp: *τὰς περιστάσεις πάσας ἀπεδύσατο καὶ τῶν δεσμῶν ἐξέλυσεν αὐτόν.*

53. *Or.* 36, 5, 140-142 Trapp: *οὐ τύραννον δεδιώς, οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος, οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος, οὐχ ὑπὸ πιδοτροφίας ἀγχόμενος, οὐχ ὑπὸ γάμου καθειργμένος.*

54. *Or.* 36, 5, 144-145 Trapp: *τούτων ἁπάντων τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων κατεγέλα.*

55. Véase Diógenes V B 263 Giannantoni (*supra*, n. 1); Epicteto, *Diatr.* 3, 22, 45, 47; 4, 8, 31. Giannantoni (*supra*, n. 1: 4, 544-545) se refiere acertadamente al carácter negativo de estos atributos; véase también Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 9; Goulet-Cazé (*supra*, n. 8), pp. 20 n. 10, 56-57.

con el cínico idealizado de Epicteto, quien debido a su misión universal ha desistido de cualquier pretensión de ocupar una posición social,[56] Máximo presenta el encomio de un Diógenes que se contenta con exhibir su independencia y una superioridad moral incluso ante Sócrates (§ 6).

En el *Kynikos* del Pseudo Luciano, la *sygkrisis* entre la vida independiente de los cínicos y la de quienes llevan una existencia temerosa y dominada por falsos conceptos es menos explícita que en la oración de Máximo.[57] El elogio del cinismo sigue la tradición sofística más que la filosófica, y se centra en el atuendo cínico, en especial en el manto *(tribōn)*.[58] El autor se refiere a los heroicos precursores del cinismo (sobre todo Heracles) e incluye varias comparaciones con animales, en la tradición de Diógenes y sus antiguos seguidores. Pero en lugar de bosquejar un retrato coherente de la profesión cínica, el Pseudo Luciano está más preocupado por embellecer su estilo. Puede ser cierto que el diálogo muestre alguna afinidad con las *Epístolas cínicas*,[59] pero carece de la frescura y el fervor de la propaganda cínica que caracteriza el corpus pseudoepigráfico.[60] La postura de un sofista abogando por el cinismo no puede reemplazar el celo misionero de un cínico profeso.

La *Vida de Demonax*, de Luciano

Comparada con el pseudoepigráfico *Kynikos*, la *Vida de Demonax*, de Luciano, trasluce el compromiso moral de su autor.[61] Lleno de admiración por su maestro y por el género de vida que llevaba (§ 1), Luciano

56. Véase *supra*, n. 55, sobre Epicteto (Diatr. 3, 22, 69; 81; 85).
57. Ps. Luciano, *Cyn.* 8-20.
58. Véase R. Helm, «Lucian und die Philosophenschulen», *NJbb für das klassische Altertum* 9, 1902, pp. 360-361.
59. Véase Hahn (*supra*, n. 38), pp. 33-34.
60. Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2744.
61. Véase K. Funk, *Untersuchungen über die lucianische Vita Demonactis*, Philologus Suppl. 10, Leipzig, 1907, pp. 559-674; H. Cancik, «Bios und Logos: Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians "Demonax"», en H. Cancik, ed., *Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistiche Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33, Tubinga, 1984, pp. 115-130; C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Massachusetts, 1986, pp. 90-100; R. B. Branham, *Unruly Eloquence*, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 57-63; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2763-2764; D. Clay, «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives», *ANRW* 2, 35, 5, Berlín, 1992, pp. 3425-3429.

recomienda este filósofo como modelo para imitación de los jóvenes (§ 2). ¿Cuáles fueron sus convicciones y sus cualidades morales? Aunque ecléctico en su doctrina,[62] y favorable al concepto de una educación general (§ 4), Demonax practicaba el credo cínico de independencia, libertad de palabra,[63] disciplina y autosuficiencia. Se dice que imitó a Diógenes en su atuendo y en su frugalidad, pero a diferencia de su modelo, rechazaba la ostentación y se adaptaba a la vida de la comunidad, incluso interviniendo en política.[64] Conocido por su carácter apacible y afable, se hizo amigo de muchos. La cualidad predominante de su filosofía se describe como afable, apacible y jovial.[65] La personalidad que se adivina a partir de los apotegmas y las anécdotas sobre Demonax invita a la comparación con la naturaleza filantrópica de Crates.[66] Pero Luciano evita comparar a los dos hombres, insistiendo en cambio en que su maestro tendía al eclecticismo. Penetrado de reverencia hacia Sócrates, de admiración por Diógenes y de amor por Aristipo, Demonax combinaba la cultura personal con la decisión moral, aunando afabilidad y firmeza, con el resultado de un rigorismo cínico suavizado en favor de una actitud filosófica más equilibrada.[67] De manera similar, no se dejaba llevar por la ironía socrática, sino que conversaba con sus amigos ajustándose a la urbanidad ática (§ 6), y lejos de hacer gala de la agresividad cínica, se mantenía sociable incluso cuando fustigaba el vicio y se sentía empujado a reprobarlo (§ 7).

En la *Vida de Demonax*, como en los discursos de Diógenes según Dión Crisóstomo, el cinismo se presenta como un concepto de autosufi-

62. *Dem.* 5: *φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμόμενος, ἀλλὰ πολλὰς ἐς ταὐτὸ καταμίξας οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρεν· ἐῴκει δὲ τῷ Σωκράτει μᾶλλον ᾠκειῶσθαι.*

63. *Dem.* 3: *ὅλον δὲ παραδοὺς ἑαυτὸν ἐλευθερίᾳ καὶ παρρησίᾳ.* Sobre los duelos verbales entre Demonax y el sofista Favorino, véase Gleason (*supra*, n. 39), pp. 135-137.

64. *Dem.* 5: *τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ῥᾳστώνῃ τὸν Σινωπέα ζηλοῦν ἔδοξεν, οὐ παραχαράττων τὰ εἰς τὴν δίαιταν, ὡς θαυμάζοιτο καὶ ἀποβλέποιτο ὑπὸ τῶν ἐντυγχανόντων, ἀλλ' ὁμοδίαιτος ἅπασι καὶ πεζὸς ὢν καὶ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον τύφῳ κάτοχος συνῆν καὶ ξυνεπολιτεύετο.*

65. *Dem.* 9: *τοιοῦτός τις ἦν ὁ τρόπος τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ, πρᾶος καὶ ἥμερος καὶ φαιδρός.*

66. Véase Funk (*supra*, n. 61), pp. 619-620.

67. A pesar de su eclecticismo, D. Sedley («Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World», en M. Griffin y J. Barnes, eds., *Philosophia Togata*, Oxford, 1989, p. 119 n. 48) lo considera «un comprometido socrático de algún tipo»; pero véanse las reservas de Funk (*supra*, n. 61), pp. 595-596.

ciencia y libertad de palabra, cualidades ambas enraizadas en la doctrina socrática. Por otra parte, las características cínicas de la semblanza de Demonax se aplican muy discretamente y no dan pie ni a la irrisión ni a la sátira. La imitación de Diógenes, tal como la describe Luciano en el retrato de su maestro, es contenida, y puede muy bien tratarse de una idealización de la conducta auténtica de Demonax. A través de su eclecticismo, la predilección de Demonax por el cinismo gana respetabilidad y puede servir de modelo para jóvenes seguidores.[68]

Juliano y el cinismo

El último autor del que vamos a tratar en este artículo sobre el cínico ideal es el emperador Juliano. Enemigo declarado del lujo *(tryphē)*, gustaba de presentarse como una persona tosca y de trato difícil (como en el *Misopogon*, en su conflicto con los antioquenos)[69] y de atribuir su actitud austera a su tutor «escita» Mardonio, que lo había educado según métodos rigurosos.[70] La propensión del emperador al ascetismo se desprende también de la descripción de Amiano Marcelino, quien alaba la *temperantia* como la virtud más eminente de Juliano. Su autosuficiencia, señala el historiador, no sólo marcó la vida que llevó durante las expediciones militares, sino que se extendía a su existencia cotidiana, con su inclinación a la filosofía.[71]

De hecho, la idea de Juliano sobre la austeridad parece coincidir perfectamente con su concepto del verdadero cínico, a quien describe en la *Oración 7 (Contra el cínico Heraclio)*: «Evita cualquier exceso en la comida y renuncia a los placeres de la relación sexual... Éste es el verdadero atajo a la filosofía. Un hombre debe salir por completo de sí mismo, reconocer que es divino y mantener su mente incansable y resueltamente fija en pensamientos divinos, sin mácula, puros. También debe desdeñar sin reserva su cuerpo y considerarlo, en palabras de Heráclito,

68. Sobre la semblanza de Demonax como filósofo ideal y su relación con Epicteto, *Diatr.* 3, 22, véase Funk (*supra*, n. 61), pp. 668-672.

69. Véase M. Billerbeck, «L'empereur bourru: Julien et le "Dyscolos" de Ménandre», en G. Hering, ed., *Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte: Festschrift für Pavlos Tzermias zum 65. Geburtstag*, Frankfurt del M., 1993, pp. 37-51.

70. *Mis.* 20, 351a-24,353d; sobre Mardonio y su origen gótico, véase P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, pp. 14-21.

71. Am. Marc. 25, 4, 4: *namque in pace victus eius mensarumque tenuitas erat recte noscentibus admiranda velut ad pallium mox reversuri.*

"más merecedor de ser desechado que el estiércol".»[72] La comparación que hace Juliano del cuerpo humano con el estiércol refleja el estilo neoplatónico del discurso, como también es el caso de un pasaje de la *Oración* 9 *(Contra los cínicos sin instrucción)*, en la que los verdaderos seguidores de Diógenes parecen suscribir la doctrina platónica de la superioridad del alma sobre el cuerpo.[73] Se ha señalado que cierto desdén por el componente físico del hombre puede hallarse también en las *Meditaciones* de Marco Aurelio,[74] a quien Juliano reverenciaba como modelo de autosuficiencia.[75] Además, el cuerpo humano no era tenido en gran estima por los estoicos, como bien cabe deducir de las diatribas de Epicteto, quien se refiere a él como *sōmation* (diminutivo de cuerpo), *pēlos* (fango) y *nekros* (cadáver).[76] Sin embargo, en contraste con Eduard Zeller, que interpretó estas expresiones como una influencia platónica,[77] Adolf Bonhöffer señaló oportunamente que tales términos de rechazo resultan de la definición estoica del cuerpo como algo que no es bueno ni malo *(adiaphoron)*.[78] Además, deberíamos tener presente que la doctrina cínica de la disciplina se refiere al cuerpo tanto como al alma.[79]

El vivo interés que mostró Juliano por el verdadero cinismo y los ataques que lanzó contra los falsos cínicos quedan de manifiesto en dos discursos compuestos en Constantinopla durante el año 362. Ambos parecen haber sido inspirados por las actividades populistas de los filósofos callejeros, cuya posible influencia subversiva sobre los soldados de la

72. *Or.* 7, 20, 226a, 226b-c Rochefort, una intensificación de *Vorsokr.* 22 B 96, *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι*, con el cual véase también Ps. Epic. *Vorsokr.* 23 B 64, *εἰμὶ νεκρός· νεκρὸς δὲ κόπρος*. Véase J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 133, París, 1992, pp. 264, 278.

73. *Or.* 9, 11, 190b; véase también 9, 16, 198b Rochefort.

74. Véase, por ejemplo, *Med.* 3, 3, 6; 4, 41; 7, 68, 1; 8, 37, 2; 10, 38; véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6.ª ed., Darmstadt, 1963, 3, 2, 259-261; R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, Oxford, 1989, pp. 239-244. Sobre Marco Aurelio como precursor de conceptos neoplatónicos, véase también H. R. Neuenschwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Noctes Romanae 3, Berna, 1951, pp. 28-33.

75. *Caes.* 17, 317c; 34, 334a; véase también Eutropio, *Brev.* 10, 16, 3; véase Bouffartigue (*supra*, n. 72), pp. 73-76.

76. Véase, por ejemplo, 1, 1, 11; 13, 5; 2, 19, 27; 3, 10, 15; 22, 41; 4, 11, 27.

77. Zeller (*supra*, n. 74), pp. 258-259.

78. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890; reimpr. Stuttgart, 1968, pp. 33-36. Véase también A. Jagu, «La morale d'Épictète et le christianisme», *ANRW* 2, 36, 3, Berlín, 1989, pp. 2169-2171.

79. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 8), esp., pp. 210-222.

guarnición y sobre las clases bajas difícilmente hubiera podido ignorar el emperador. «Los cínicos —se lamenta— van y vienen entre nosotros subvirtiendo las instituciones sociales, y no para introducir un estado de cosas mejor y más puro, sino peor y más corrupto.»[80] Juliano los compara con los monjes giróvagos y los llama *apotaktitai*, obviamente un término insultante si tomamos en cuenta su invectiva contra los miembros de esta secta encratita.[81] Juliano, no menos que Libanio[82] o Eunapio,[83] revela su honda irritación cuando dirige sus ataques contra los monjes itinerantes, denostándolos por la discrepancia entre lo que predican y lo que hacen. La comparación entre los falsos cínicos y los monjes ascetas no es una novedad, sino que sigue una tradición establecida.[84] En los *Hechos de Felipe*, por ejemplo, Felipe es tomado por un filósofo debido a su atuendo *(skhēma apotaktikou)*,[85] mientras que R. Reitzenstein[86] ha demostrado la deuda que tienen contraída con la leyenda de Diógenes la *Vida de Serapión*, en la *Historia Lausiaca* de Paladio y, de modo más general, el género literario de la aretología cristiana.

Aunque en el discurso *Contra Heraclio* (*Or.* 7) Juliano menciona varios nombres, los cínicos a los que ataca no pueden ser identificados. ¿Eran cristianos?[87] San Gregorio Nacianceno, por ejemplo, cuya inclinación por la idea cínica de disciplina puede rastrearse claramente en su obra,[88]

80. *Or.* 7, 5, 210b-c; 18, 224a-d Rochefort.

81. *Or.* 7, 18, 224a Rochefort.

82. *Or.* 2, 32; 30, 8; 31; 48; véase A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, París, 1959, pp. 235, 237-239.

83. *VS* 6, 11, 6 Giangrande.

84. G. Dorival, «Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs», en Goulet-Cazé (*supra*. n. 26), pp. 425-427. Sobre las relaciones entre el ascetismo pagano y el monástico en el siglo IV, véase también J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, pp. 234-239; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2788-2795; y véase *infra*, n. 87.

85. *A. Phil.* 6, p. 4, 4 Lipsius-Bonnet.

86. R. Ritzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 3.ª ed., Darmstadt, 1974, esp. pp. 64-74.

87. Que cristianismo y cinismo no eran incompatibles lo personifica la figura de Máximo-Herón; véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2792. Sobre los cínicos cristianos, véase P. Courcelle, «La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité», *Journal des Savants*, 1980, pp. 94-98; y, de modo más general, Norden (*supra*, n. 16), pp. 395-410. Véase también Dorival (*supra*, n. 84), pp. 432-443.

88. R. Asmus, «Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus», *Theologische Studien und Kritiken* 67, 1894, pp. 314-339 (reimpreso en Billerbeck [*supra*, n. 1], pp. 185-205); para una útil visión, véase B. Wyss, «Gregor II (Gregor von Nazianz)», *RAC* 12, 1983, pp. 822-824. Véase también Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), pp. 2791-2793.

crítica no obstante a Diógenes y a Crates porque exhiben su autosuficiencia y buscan la gloria *(philodoxia)*.[89] El discurso de Juliano *Contra los cínicos sin instrucción* (*Or.* 9) lo provocó un cínico que había acusado a Diógenes de vanidoso porque murió de una indigestión de pulpo crudo como si hubiese ingerido una dosis de cicuta.[90] La recriminación de vanidad *(kenodoxia, typhos)* es, ciertamente, un *topos* en las polémicas entre las diferentes escuelas filosóficas, y también fue explotado por Luciano cuando ridiculizó los suicidios de Empédocles y de Peregrino.[91] Pero la aportación de san Gregorio, como la de Juliano, parece sugerir que la desaprobación de la ostentación de Diógenes era particulamente común entre los cínicos cristianos.

El tono polémico de la *Oración* 9 debe mucho a las sátiras de Luciano, pero en contraste con el sofista, Juliano no se limita a la invectiva. Utilizando a los falsos cínicos y su conducta como arma ofensiva, continúa bosquejando el programa del verdadero cinismo,[92] cuyos puntos principales son los siguientes: todo aquel que desee merecer el nombre de cínico debe dar pruebas de su autosuficiencia y de que se ha liberado de la emoción, antes de exponerse a la relación social y a las amenidades de la vida *(tryphē)*; la libertad de palabra y la condena de los vicios de las personas no son propias de quien no es capaz de dominarse a sí mismo; la imitación de Diógenes en sus actos provocati-

89. *Or.* 4, 72: (Crates) *πομπεύει τὴν ἐλευθερίαν τῷ κηρύγματι ὡς ἄν τις οὐ φιλόσοφος μᾶλλον ἢ φιλόδοξος*. *Or.* 25, 7: *ταῦτα τῆς Ἀντισθένους ἀλαζονείας καὶ τῆς Διογένους ὠμοφαγίας* [Goulet-Cazé: *ὀψοφαγίας* mss.] *καὶ τῆς Κράτητος κοινογαμίας*. *De Virt.* 270 (*PG* 37, 699): *πλεῖον γὰρ ἦν ἔνδειξις ἢ καλοῦ πόθος*. Sobre la recriminación de vanagloria (*κενοδοξία*) dirigida a los cínicos por los autores patrísticos, véase Dorival (*supra*, n. 84), pp. 423, 428-430.

90. *Or.* 9, 1, 180d-181a Rochefort.

91. Luciano, *Peregr.* 1, 2, 4; *DMort.* 6, 4. En Paladio, *Hist. Laus.* 37, 16, una mujer asceta cristiana es criticada por su *τῦφος*. Sobre la noción de orgullo, véase F. Decleva Caizzi, «*Τῦφος*: Contributo alla storia di un concetto», *Sandalion* 3, 1980, pp. 53-55 (reimpreso en Billerbeck [*supra*, n. 1], pp. 273, 285).

92. Las relaciones temáticas con Epicteto, *Diatr.* 3, 22, son sorprendentes, pero no nos permiten concluir que el estoico sirviera de modelo directo a Juliano: *Or.* 9, 18, 200b Rochefort, el adepto cínico (sim. Epict. *Diatr.* 3, 22, 1); 200c, reorientación y conversión (sim. § 13); 220d, comparación con el toro, disciplina (sim. §§ 6, 99, 51-52); 200d, el bagaje cínico no es suficiente (sim. § 10-12, 50); 201a, las normas de vida son inseparables de la filosofía cínica (sim. § 19); 201a, la libertad de palabra (sim. §§ 90-96); 201b, no sentir temor (sim. § 49); 201b-c, filantropía (sim. §§ 72, 81-82); 210c, la vida feliz del cínico (sim. §§ 45-48, 61, 87); 201d, el cinismo se basa en el buen sentido y en la inteligencia (sim. §§ 19-20, 103-104).

vos y el desenmascaramiento de la vanidad de los conciudadanos son adecuados para el hombre que hace gala de una capacidad para aprender *(eumatheia)*, de ingenio rápido *(agkhinoia)*, independencia *(eleutheria)*, autosuficiencia *(autarkeia)*, justicia *(dikaiosynē)*, moderación *(sōphrosynē)*, reverencia *(eulabeia)*, gratitud *(kharis)* y una genuina preocupación por no actuar al azar, sin un propósito o de manera irracional: todas estas cualidades caracterizaban a Diógenes y su filosofía.[93]

A los ojos de Juliano, el cinismo es una filosofía universal basada en el principio «conócete a ti mismo».[94] De acuerdo con ello, ni Antístenes ni Diógenes fueron los fundadores, sino Apolo, el dios de la verdad. Por tanto, no requiere estudio especial alguno, sino sencillamente la práctica de la virtud y la evitación del mal.[95] En esta visión sincretista de la filosofía, el viejo antagonismo entre Platón y Diógenes se reduce a una cuestión de mera diferencia de intención: mientras que Platón optaba por alcanzar su meta mediante palabras *(logoi)*, para Diógenes bastaban las acciones *(erga)*.[96] El cínico ideal no permitirá que le influyan las opiniones ajenas, sino que todo cuanto haga lo sometará primero a la prueba de la experiencia. Cuando Diógenes comió el pulpo, no lo hizo por vanidad *(kenodoxia)*, sino porque deseaba comprobar si comer carne cruda era, en efecto, inadecuado para el hombre, para el que la carne cocida se consideraba una dieta natural.[97] Esta explicación es un *tour de force* y sirve, ante todo, para colocar a Diógenes fuera del alcance de la crítica. El programa cínico de Juliano refleja la propia tendencia del emperador a la austeridad y se adecua con su visión reformista, que también penetra la sátira del *Misopogon*,[98] un tormento para sí mismo. Enfrentado al ascetismo monástico y a los movimientos rigoristas en el seno de la Iglesia cristiana, el reformador que abrigaba la idea de *Hellēnismos* buscaba un contrapeso pagano. Para configurar el modelo de clero que propone cuando exhorta a sus sacerdotes a que adoren a los dioses y practiquen

93. *Or.* 9, 19, 202a.
94. Véase *supra*, n. 2.
95. *Or.* 9, 8, 187c, d.
96. *Or.* 9, 9, 189a.
97. *Or.* 9, 11-12, 191b-193c.
98. Sobre el carácter didáctico de este discurso (véase 2, 181d-182a. 20, 203c), véase C. Prato y D. Micalella, *Giuliano imperatore, Contro i cinici ignoranti*, Studi e Testi Latini e Greci 4, Lecce, 1988, pp. XXIX-XXXII.

la filantropía,[99] también toma prestados rasgos del anacoreta tebano y con ellos describe al santo pagano.

CONCLUSIÓN

Después de haber trazado las líneas principales del concepto idealizado de cinismo, desde Epicteto a Juliano, advertimos que condujeron a la imitación de Diógenes las cualidades de independencia *(autarkeia)* y libertad de palabra *(parrhēsia)*. Por otra parte, el impudor *(anaideia)*, rasgo eminente de las anécdotas sobre Diógenes y que caracterizó la conducta real de los antiguos cínicos, tiende a eliminarse.

En la idealización del modo de vida cínico, pueden distinguirse dos tradiciones: la literaria o retórica y la filosófica. La primera viene caracterizada por la *Oración* 36 de Máximo de Tiro y por el *Kynikos* del Pseudo Luciano. En ambos casos el encomio de la vida cínica se sigue de una *sygkrisis* con otros tipos de existencia. Esta tradición sofística es menos marcada en Dión Crisóstomo, cuyo compromiso más personal con el cinismo se refleja en su recurso a Diógenes como personaje con autoridad y como portavoz de su propio mensaje. Los modelos de Diógenes y Crates son también evidentes en las cartas atribuidas a los cínicos (en virtud de un oportuno artificio literario), que sirven para propagar su modo de vida perruno. Aunque recurren a *topoi* parenéticos y *bons mots* de los antiguos cínicos, las cartas no hacen una presentación sistemática de la doctrina cínica. En su *Vida de Demonax*, que se sitúa entre las tradiciones literaria y filosófica, Luciano se esfuerza en presentar a su maestro como un filósofo que practicaba un genuino ascetismo cínico. A través de su uso ecléctico de la imitación de Diógenes, junto con la reverencia por Sócrates y Aristipo, Demonax hizo filosóficamente respetable el rigorismo cínico. Por encima de todo, en la tradición retórica, la idealización del cinismo es esporádica y no revela una línea diferenciada de desarrollo. Las que se idealizan son las características individuales de Diógenes y Crates, combinadas con la exaltación de su vida como feliz e

99. Véase Juliano, fr. 89b Bidez; san Gregorio Nacianceno, *Or.* 4, 111-112; y véase A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19, Basilea, 1988, pp. 367-378. El tema se trata de manera más general en J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Klassisch-Philologische Studien 21, Wiesbaden, 1960. Sigue siendo el estudio básico.

independiente, tal como dictan las necesidades de los autores y de la ocasión.

En la tradición filosófica, por otra parte, el cinismo idealizado se presenta como un concepto de filosofía práctica y como guía ética. Epicteto y, en su estela, el emperador Juliano desarrollaron un retrato simpático e idealizado de Diógenes, que denuncia la ofensiva conducta de los falsos cínicos, mientras que se niega resueltamente a comprometer sus propios principios. Ambos autores eran conocidos por su tendencia a la austeridad y por su compromiso religioso. Mientras que Epicteto interpreta la actuación de los cínicos como una verdadera vocación, que como filósofos les exime de los deberes cívicos, de tal manera que puedan estar a disposición de todos los hombres, Juliano se preocupa por defender el rigorismo de Diógenes y por oponerlo al ascetismo cristiano. En su insistencia en los principios cínicos de autosuficiencia y de armonía entre palabras y hechos, el maestro estoico, no menos que el filósofo-emperador neoplatónico, emplea las figuras de Diógenes y de Crates para difundir su propio mensaje.[100]

100. Para un breve examen de la noción del cínico respetable (el Demetrio de Séneca, Epict. *Diatr.* 3, 22, las *Epístolas cínicas*, Dión Crisóstomo, el *Demonax* de Luciano), véase también Dawson (*supra*, n. 35), pp. 246-248.

EL DESVERGONZADO Y LA SOCIEDAD

La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial

Derek Krueger

«¿Quién no ha oído hablar del perro de Sínope?», preguntaba san Gregorio Nacianceno, que fuera patriarca de Constantinopla, en un poema compuesto en la década de los años 380, después de su retiro a Capadocia. La pregunta, por supuesto, era retórica. Todos los caballeros cultos del período tardorromano conocían a Diógenes el Cínico.[1] La erudición recurría a relatos sobre Diógenes para reforzar los valores sociales, presentándolo unas veces como un dechado de virtudes digno de emulación, y otras como ejemplo que debía evitarse. Pero dado que no era merecedora de encomio, sin más, ni denigrada sin ambigüedades, la figura de Diógenes inspiró múltiples tradiciones de interpretación de su peculiar conducta, tradiciones que acabarían por convertirlo en un instrumento de crítica social.

Según la leyenda, el movimiento cínico se inició en Atenas en el si-

1. Greg. Naz. *Carm.* 1, 2, 10, línea 218. Las principales fuentes paganas sobre las reacciones respecto al cinismo están disponibles en la Loeb Classical Library (en adelante, «LCL»). Una notable excepción la constituye el cuerpo de cartas psuedoepigráficas disponible, con traducción, en Abraham J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Missoula, 1977. Las fuentes cristianas se citan a partir de ediciones estándar. Si no hay mención específica, las traducciones son mías. Acerca de las reacciones que suscitaban los cínicos y el cinismo en la antigüedad tardía, véase Derek Krueger, «Diogenes the Cynic among the Fourth-Century Fathers», *Vigiliae Christianae* 47, 1993, pp. 29-49; F. Gerald Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo, 1992, pp. 278-297; y Gilles Dorival, «L'image des cyniques chez les Pères grecs», en Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet, eds., *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, 1993, pp. 419-443.

glo IV a.C., en el período que media entre la guerra del Peloponeso y la aparición de Alejandro. Más adelante, historiadores y filósofos antiguos debatirían si el movimiento comenzó con Antístenes, contemporáneo de Platón, o con Diógenes, un exiliado de Sínope, ciudad situada en el Ponto, que siguió a Antístenes. De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que Diógenes personificaba la tradición cínica en la imaginación de los antiguos. En tiempos del Imperio romano, Diógenes se había convertido en un personaje del patrimonio literario.[2] Desempeñaba un papel eminente en un vasto corpus de dichos y relatos cínicos que circulaban no sólo en los medios filosóficos, sino también en los ambientes cultos en general.

El retrato de Diógenes adquirió consistencia a partir del siglo I d.C., presentándose como una mezcla de ascetismo e impudicia. Renombrado por su personalidad y conducta singulares, a Diógenes se le caracterizó con su atuendo sencillo, su cayado y su zurrón, y sus maneras francas. Atraía a las multitudes en las plazas públicas cuando arengaba a los transeúntes. De vez en cuando, llevaba a cabo actos sorprendentes: comía en el mercado o durante las disertaciones; ventoseaba ruidosamente en lugares concurridos; y orinaba, se masturbaba o defecaba a la vista de todo el mundo.[3]

La conservación de las tradiciones sobre Diógenes en el Imperio romano debe mucho al papel de la *chreia* en los contenidos docentes de las escuelas de retórica.[4] En su libro de texto de retórica, escrito en la se-

2. Sobre la historia del cinismo, véase Donald Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A.D., Londres, 1937. Dudley aún consideraba posible tratar a Diógenes como una figura histórica, aunque comprendió que anécdotas y enseñanzas a él atribuidas por Epicteto, Dión Crisóstomo y Juliano eran de escaso valor como intento de reconstruir los orígenes del cinismo (20). Para tradiciones e historia cultural relativas a Diógenes, véase Gunnar Rudberg, «Zur Diogenes-Tradition» y «Zum Diogenes-Typus», *Symbolae Osloenses* 14, 1935, pp. 22-43; 15, 1936, pp. 1-18. Para un tratamiento más especializado sobre el cinismo en las antologías gnómicas, véase J. Barns, «A New Gnomologium», *Classical Quarterly* 44, 1950, pp. 127-137; 45, 1951, pp. 1-19; y Henry A. Fischel, «Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a *Chria*» *(sic)*, en *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner, Leiden, 1968, pp. 372-411.

3. La enumeración de tales detalles puede hallarse en la vida de Diógenes en Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de filósofos famosos*, 6, 20-81.

4. Sobre las *chreiai* de Diógenes en el plan de estudios, véase Krueger (*supra*, n. 1), pp. 30-33. Ronald F. Hock y Edward N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1, *The Progymnasmata*, Atlanta, 1986, contiene todos los capítulos sobre la *chreia* encontrados en libros de texto antiguos, con traducciones al inglés. Los comentarios de Donald Lemen Clark (*Rhetoric in Greco-Roman Education*, Nueva York, 1957, pp. 186-188) siguen siendo válidos para situar la *chreia* dentro del amplio currículo retórico.

gunda mitad del siglo I d.C., Teón de Alejandría definía la *chreia* como «una concisa expresión o acción que se atribuye de manera apropiada [*eustokhia*] a algún personaje concreto [*prosōpon*] o a algo análogo a un personaje».[5] En un momento temprano de la formación retórica de un joven caballero,[6] su profesor le presentaba las *chreiai* y le enseñaba a realizar un número determinado de ejercicios sobre tales dichos. Él los recitaba, los declinaba en los diversos casos y debía comentar el contenido de la *chreia*, oponiendo objeciones allá donde resultara procedente.[7] La finalidad real consistía en ser capaz de usar las *chreiai* para componer un discurso completo, o emplear una *chreia* de manera efectiva en el transcurso de un discurso, a fin de ilustrar un punto concreto. Las *chreiai* constituían los sillares del edificio de la formación retórica. A disposición del profesor, y conservados en una serie de libros de texto y antologías, había literalmente miles de dichos y anécdotas atribuidos o atribuibles a varios personajes antiguos como Sócrates, Isócrates y Menandro. Quizá el mayor número se adjudicaba a Diógenes. Henry Fischel estimaba que, en todas sus variantes, las *chreiai* acerca de Diógenes ascendían a más de un millar.[8] En el tratamiento que hace Teón del tema de la *chreia*, siete de las veintinueve *chreiai* a las que recurre como ejemplos se asignan a Diógenes. Este último, también está bien representado en los libros de texto posteriores, libros como los de Hermógenes en el siglo II, Aftonio a finales del IV o comienzos del V, y Nicolás de Mira en el VI.[9] Más de sesenta anécdotas de Diógenes aparecen en la antología de autores griegos compilada por Juan Estobeo en el siglo V para edificación de su hijo.[10] De este modo Diógenes se presenta como la figura acaso más familiar en la formación gramatical y retórica.

En las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, Diógenes Laercio hace uso de numerosas colecciones anteriores de *chreiai* centradas en

5. Hock y O'Neil (*supra*, n. 4), pp. 82-83 (texto y traducción). Véase la definición de Aftonio (finales del siglo IV - comienzos del V): «Una chreia es un recuerdo conciso apropiadamente atribuido a algún personaje» (Hock y O'Neil, pp. 224-225).

6. En algunos casos, la *chreia* se introdujo tarde en la formación gramatical del estudiante. Véase Krueger (*supra*, n. 1), p. 46, n. 14.

7. Los tratados de formación retórica varían en lo relativo a los ejercicios que debían realizarse con la *chreia*. Véase Hock y O'Neil (*supra*, n. 4), esp. pp. 35-41.

8. Fischel (*supra*, n. 2), p. 374.

9. Véase Krueger (*supra*, n. 1), p. 46 n. 17.

10. *Joannes Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth y O. Hense, 5 vols., Berlín, 1884-1923 (2.ª ed. 1958). Véase Focio, *Bibl.* cod. 167; Krueger (*supra*, n. 1), pp. 32-33.

la figura de Diógenes de Sínope para redactar la vida anecdótica de éste, pero como no preocupaba que las *chreiai* fuesen rigurosas, pues bastaba con que resultaran adecuadas, hoy día se presentan particularmente problemáticos los intentos de establecer la autenticidad de los diversos dichos y hechos atribuidos al personaje.[11] No obstante, el requisito de atribución pertinente sugiere que la concepción de un personaje dado *(prosōpon)* estaba bien desarrollada y era ampliamente conocida. Para atribuir un dicho a Diógenes, por ejemplo, primero había que considerar si se adecuaba a su carácter. Éste se basaba en buena parte en lo que se había atribuido a Diógenes en otras *chreiai*, los materiales que formaban una tradición sobre la figura de Diógenes. Las *chreiai* atribuidas a él compartían un parecido familiar, en cuanto que lo retrataban como un personaje peculiar. Esta singularidad venía determinada por una serie de acontecimientos biográficos deslavazados, que aportaban las características sobresalientes del retrato de Diógenes, como su exilio de Sínope, su llegada a Atenas o que llevara un zurrón, un cayado y una túnica blanca. Entre dichas características ocupaban un lugar relevante sus agudos dichos, un modo de vida ascético y unos actos desvergonzados.[12]

Durante el Imperio romano, las reacciones que suscitaba el personaje de Diógenes fueron contrapuestas. Paganos y cristianos alababan por igual a Diógenes por su vida de voluntaria pobreza y lo condenaban por obscenidad.[13] Orígenes evocaba a Diógenes para defender la pobreza de Jesús, y san Juan Crisóstomo se apoyó en la extendida estima hacia la vida

11. Diógenes Laercio cita como sus fuentes cierta *Venta de Diógenes*, por Menipo (6, 29), y un libro del mismo título por Eubulo (6, 31), así como libros de *chreiai* por Hecatón (6, 32) y Metrocles (6, 33). Sobre las fuentes de Diógenes Laercio para Diógenes de Sínope, véase K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus Suppl. 18,2, Leipzig, 1926; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Lund, 1948, p. 116; Richard Hope, *The Book of Diogenes Laertius*, Nueva York, 1930. Véase también Rudberg (*supra*, n. 2 [1935, 1936]).

12. Falta un estudio sistemático sobre los conceptos de impudor y obscenidad en la cultura romana imperial en lengua griega, así como entre romanos de lenguas griega y latina en la antigüedad tardía. He hallado útiles observaciones en las ediciones revisadas de las siguientes obras: Jeffrey Henderson, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, 2.ª ed., Nueva York, 1991, pp. 2-3 y 240-242; y Amy Richlin, *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, ed. rev., Nueva York, 1992, pp. 1-31 y 274.

13. Para ejemplos de encomio de la pobreza voluntaria de Diógenes, véase Dión Cris., *Or.* 6, 6-16; Plutarco, *Mor.* 499b, 604c; Orígen., *Cels.* 2, 41 y 6, 28; Basilio de Cesarea, *Leg. Lib. Gent.* 9, 3 y 4, 20; Juan Crisóstomo, *Ad. Op. Vit. Monast.* 2, 4. Sobre la condena de Diógenes, véase Taciano, *Orat.* 25; Juan Cris., *De S. Babyla* 9, *Hom. in 1 Cor.* 35, 4.

sencilla de Diógenes para justificar el monaquismo cristiano.[14] En el segundo cuarto del siglo V, Teodoreto de Cirro enaltecía a Diógenes por su renuncia a las riquezas,[15] pero lo condenaba como «un esclavo del placer», que vivió «en la incontinencia, sin restricción», ofreciendo un mal ejemplo a los demás.[16] El juicio de Teodoreto no era nuevo ni su motivación, específicamente cristiana. Siglos antes, Cicerón había atacado a los cínicos por constituir una amenaza para lo que las convenciones consideraban apropiado, y los acusaba de confundir modestia con desvergüenza.[17] «En conjunto, la filosofía [*ratio*] de los cínicos —escribió— debe rechazarse, pues es enemiga de la modestia.»[18] De esta crítica se hizo eco san Agustín. Cuando se trataba de la vida moral, Diógenes era una figura ambivalente, que servía tanto como ejemplo positivo o negativo. Aunque la valoración favorable de las características positivas de Diógenes, según las tradiciones grecorromanas de exhortación moral, puede entenderse como parte del uso generalizado de ejemplos para inculcar la virtud, sigue resultando algo desorientador el lugar que se reservaba a la conducta impúdica del personaje en la cultura literaria romana.[19]

El retrato de Diógenes que se desprende de los textos antiguos revela que la desvergüenza *(anaideia)* era un elemento integrante del patrimonio cínico. La vida de Diógenes de Sínope por Diógenes Laercio, compuesta en el siglo III d.C., elaborada a partir de varias fuentes del siglo I d.C., incluye el siguiente relato: «Cuando se masturbaba en la plaza del mercado, Diógenes dijo: "¡Si uno pudiera conseguir el mismo efecto frotando un estómago vacío!"»[20] También se encuentran historias sobre

14. Orígen., *Cels.* 2, 41; Juan Cris., *Ad. Op. Vit. Monast.* 2, 4 y 5.

15. Tdt., *Provid.* 6, *PG* 83, 649.

16. Tdt., *Affect.* 12, 48. Texto: Teodoreto de Cirro, *Graecarum Affectionum Curatio*, ed. con trad. francesa de Pierre Canivet, 2 vols., Sources Chrétiennes 57, París, 1958. Sobre la fecha de la obra, véase P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vᵉ siècle*, París, 1957, p. V.

17. Cicerón, *De Officiis* 1, 128.

18. *Ibid.* 1, 148.

19. Nuestro interés por los cínicos y por la educación moral viene subrayado por el hecho de que en los años 190 Ateneo (véase *Deipn.* 3, 113d-e) retrató a un cínico contemporáneo, Cinulco, como crítico de la preocupación de la tradición escolar por las palabras más que por la enseñanza de la virtud. Véase R. F. Hock, «A Dog in a Manger: The Cynic Cynulcus among Athenaeus's Deipnosophists», en David Balch, Everett Ferguson y Wayne Meeks, eds., *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, 1990, pp. 34-35.

20. D. L. 6, 46; véase 6, 69.

Diógenes masturbándose en público en un discurso de Dión Crisóstomo, compuesto hacia comienzos del siglo II, y en epístolas pseudoepigráficas de Diógenes, escritas en algún momento anterior al final de ese mismo siglo.[21] La colección de Laercio incluye un relato en el que Diógenes orina encima de alguien, a la manera de un perro.[22] Tanto Dión Crisóstomo como el emperador Juliano cuentan que Diógenes defecaba en público.[23] Se dice también que escupió a unas personas: «Alguien le llevó a una casa magnífica y le advirtió que no escupiera, pero él, tras carraspear, le escupió a ese hombre a la cara, al ser incapaz, dijo, de encontrar un lugar más vil.»[24] Haciendo gala de sus reprobables maneras, se dice que Diógenes estornudaba hacia la izquierda.[25] A menudo se le acusó de abogar por el incesto y por el canibalismo.[26]

El tema de comer en público se encuentra más de una vez en la colección de Diógenes Laercio. Diógenes distraía a la audiencia en una disertación pública sacando algún pescado en salazón.[27] Podía encontrársele comiendo en la plaza del mercado, y cuando en una ocasión se le reprendió por hacerlo, explicó que precisamente en la plaza del mercado se le había despertado el apetito.[28] En otra anécdota, estaba desayunando en el mercado cuando los allí presentes se reunieron en torno a él y le llamaron perro. «Los perros sois vosotros —replicó—, que os congregáis a mi alrededor para mirarme mientras desayuno.»[29] Juliano conocía histo-

21. Dión Cris., *Or.* 6, 16-20; *Epp. Diog.* 35, 42 y 44. Véase también Ateneo, *Deipn.* 4, 145f. La *Ep. Diog.* 44 dice: «Lo que enseña moderación y paciencia no es sólo pan, agua, una yacija de paja y un manto basto, sino también, si así puede expresarse, la mano del pastor» (trad. Fiore en Malherbe [*supra*, n. 1], p. 175). Sobre el problema de fechar las epístolas de Diógenes, véase Malherbe, pp. 14-18.

22. D. L. 6, 46.

23. Dión Cris., *Or.* 8, 36; Juliano, *Or.* 6, 202c.

24. D. L. 6, 32.

25. D. L. 6, 48.

26. Incesto: Dión Cris., *Or.* 10, 29-30; véase 7, 188. Canibalismo: D. L. 6, 73; Dión Cris., *Or.* 8, 14; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* 3, 5; y posiblemente *Ep. Diog.* 28. En una invectiva contra la indecencia cínica, el tratado *Sobre los estoicos*, de Filodemo, les acusa de masturbarse en público, de travestismo, pederastia, sodomía, matrimonio en grupo, violación, incesto, prostitución y adulterio. Texto: *PHerc.* 339 y 155, publicado en W. Crönert, *Kolotes und Menedemos: Texte und Untersuchung zur Philosophen und Literaturgeschichte* en *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, ed. C. Wessely, Leipzig, 1906, pp. 55-67, esp. 64-65. Bibliografía: Marcello Gigante, *Papiri ercolanesi*, Nápoles, 1979, pp. 89-90, 130-132.

27. D. L. 6, 57.

28. D. L. 6, 58.

29. D. L. 6, 61.

tias sobre Diógenes ventoseando en público, y Laercio nos informa de que Diógenes escribió una obra, *Pordalos*, título que con seguridad derivaba del término griego *pordē* (cuesco).[30] Epicteto lamentaba que, en su tiempo, los cínicos de segunda fila imitaran a sus maestros únicamente en expeler ventosidades.[31] Esta práctica también es característica de un relato sobre Crates, sucesor de Diógenes, quien convirtió al cinismo a Metrocles, el hermano de Hiparquia, después de haber comido altramuces y haber dejado escapar unos aires.[32] Los altramuces son una legumbre notoria por provocar flatulencia, y equivaldrían a lo que en nuestra cultura se atribuye a las alubias.[33] Al parecer, Diógenes y sus seguidores ingerían altramuces religiosamente, en especial durante las disertaciones públicas, con lo que creaban una distracción visual y, al cabo de un momento, cabía esperar que también se produjera una distracción audible y olfativa.[34]

La figura de Diógenes era urbana, y sus actos, públicos. Su conducta sólo resultaba notable porque se desplegaba donde podía ser observada. Dión Crisóstomo señala que las ciudades eran el hogar de Diógenes y los edificios públicos, sus moradas.[35] Utilizaba cualquier lugar para cualquier propósito, como desayunar, dormir o conversar.[36] No aceptaba las distinciones convencionales entre espacio público y privado ni las funciones asignadas a cada uno. Así, realizaba a plena vista actividades inevitables como ventosear, orinar, eyacular y defecar, normalmente restringidas a la intimidad doméstica. En *¡Filósofos en venta!*, de Luciano, el cínico sacado a subasta dice: «Haced a la vista de todos lo

30. Juliano, *Or.* 6, 202b; D. L. 6, 20 (véase 6, 80). Sobre el acto de expeler ventosidades en general, en la antigüedad, véase Ludwig Radermacher, «*Pordē*», en *RE*, ed. A. von Pauly y G. Wissowa, 22, 235-240. Véase Henderson (*supra*, n. 12), pp. 195-199; y J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, 1982, pp. 249-250.

31. Epicteto, *Disc.* 3, 22, 80.

32. D. L. 6, 94.

33. Véase Derek Krueger, «The *Life of Symeon the Fool* and the Cynic Tradition», *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, pp. 432-433. Sobre los altramuces y la flatulencia, véase Ps. Hipócrates, *El régimen en enfermedades agudas (Apéndice)* 47 (*Hippocrates*, vol. 6 [LCL], 308). Véase Hipócrates, *Régimen* 2, 45 (*Hippocrates*, vol. 4 [LCL], 314-316). En lo que parece ser una parodia de la práctica pitagórica de evitar las habas (κύαμος) porque causan flatulencia e interfieren en la respiración (véase D. L. 8, 24). Luciano menciona un precepto contrario a la ingestión de altramuces (*Historia verdadera*, 2, 28).

34. D. L. 6, 48. Véase Krueger (*supra*, n. 33), p. 42.

35. Dión Cris., *Or.* 4, 13.

36. D. L. 6, 22.

que no haríais en privado. Hacedlo descaradamente, y escoged los actos sexuales más risibles.»[37] Diógenes Laercio explica: «[Diógenes] estaba acostumbrado a hacerlo todo en público, lo mismo las obras de Deméter que las de Afrodita.»[38] Según Dión, Diógenes realizó una exhibición pública para demostrar la estupidez de quienes gastaban dinero para que les dieran fricciones, «cuando lo que necesitan es expeler esperma».[39] Dión sitúa las arengas de Diógenes en las plazas públicas, frente al templo de Poseidón en Corinto una vez, ante el gimnasio de la misma ciudad en otra ocasión, y en ambos casos logrando coincidir con las multitudes que acudían a los Juegos ístmicos.[40] Tanto Orígenes como san Gregorio Nacianceno asociaban el cinismo con la plaza del mercado.[41] Como un especialista moderno ha señalado oportunamente: «Diógenes pertenece a la ciudad».[42]

En ocasiones, los investigadores del siglo XX sobre el movimiento cínico se han mostrado mezquinos con respecto a los elementos de obscenidad conservados entre las tradiciones sobre Diógenes. En su búsqueda del Diógenes histórico en las diversas fuentes imperiales, algunos, como Farrand Sayre, han juzgado a Diógenes como una especie de loco,[43] mientras que otros han tratado de eliminar los relatos desvergonzados de la semblanza del auténtico hombre de Sínope. Ragnar Höistad restaba validez a dichos relatos, considerando que durante el Imperio romano se generó un «retrato de Diógenes burlesco, vulgar y anticínico»,[44] y que «deben considerarse con gran reserva las narraciones más absurdas en torno a los rasgos más toscos del personal género de vida de Diógenes».[45] Por otra parte, Höistad abogaba por la historicidad de las tradiciones sobre las posturas filosóficas de Diógenes conservadas en los escritos estoicos bajo el Imperio romano. Sin embargo, la literatura doxográfica esta-

37. Luciano, *¡Filósofos en venta!* 10.
38. O sea defecación y sexo, D. L. 6, 69.
39. Dión Cris., *Or.* 6, 17: «[Diógenes] hallaba a Afrodita por doquier y gratis.»
40. Véase Dión Cris., *Or.* 8, 9.
41. Orígen., *Cels.* 3, 50; Greg. Naz., *Or.* 27, 10.
42. Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Filadelfia, 1986, p. 55.
43. Farrand Sayre, *Greek Cynicism and Sources of Cynicism*, Baltimore, 1948.
44. Höistad (*supra*, n. 11), p. 15.
45. *Ibid.* 117, esp. n. 7. El especialista soviético I. Nachov («Der Mensch in der Philosophie der Kyniker», en *Der Mensch als Mass der Dinge*, ed. R. Müller, Berlín, 1976, pp. 361-398) insiste en el análisis marxista de las clases para entender el papel de los cínicos frente a las crisis políticas de finales del siglo V a.C. en Atenas.

ha profundamente influida por las preocupaciones de los estoicos que la conservaron.[46]

Un capítulo al margen del retrato de Diógenes, pero ciertamente relacionado con él, es la literatura generada durante el debate en el seno del estoicismo, en los siglos I y II d.C., relativo a la validez de las enseñanzas cínicas. Dicha literatura presenta al menos dos imágenes, divergentes, del cinismo.[47] Höistad trató de resolver la falta de acuerdo entre las fuentes estableciendo dos o más ramas de la tradición cínica, a fin de explicar la incoherente información sobre la conducta y enseñanzas de los cínicos. Consideró que las que él llamaba versiones obscenas y burlescas del cinismo habían tenido un origen separado de las que denominaba versiones serias y pedagógicas de la tradición.[48] Como ha mostrado Margarethe Billerbeck, los estoicos de época imperial, sobre todo Epicteto, trataron de diferenciar el cinismo de su tiempo del que consideraban falso cinismo, caracterizado por la impudicia, procurando fijar unas características específicas para una conducta cínica aceptable.[49] El problema era bien conocido en la antigüedad. Cicerón se refiere con menosprecio a los estoicos que podían muy bien ser cínicos, y Juliano entendió el incipiente estoicismo como un cinismo mitigado.[50]

El concepto de un cinismo libre de obscenidad, muy independiente de las tradiciones del desvergonzado Diógenes, ha demostrado ser especialmente popular entre los eruditos que estudiaban las afinidades entre el cinismo y los orígenes del cristianismo. Concentrándose en materiales doxográficos y filosóficos, como Dión Crisóstomo y Epicteto, Abraham

46. Véase M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, pp. 159-191. Sobre la recepción del cinismo en el estoicismo latino, véase Margarethe Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979.

47. Véase Abraham Malherbe, «Self-Definition among Epicureans and Cynics», en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, ed. B. F. Meyers y E. P. Sanders, Filadelfia, 1983, p. 46.

48. Véase especialmente el diagrama incluido por Höistad (*supra*, n. 11), p. 178. Para un tratamiento más extenso de los diversos cinismos en el Imperio romano, véase A. Malherbe, «"Gentle as a Nurse": The Cynic Background to 1 Thess. 2», *NovTest* 12, 1970, pp. 203-217; *id.* (*supra*, n. 47), pp. 46-59. Ambos artículos aparecen ahora en su *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, 1989, pp. 11-24, 35-48.

49. Billerbeck (*supra*, n. 46), p. 18.

50. Cicerón, *De Officiis* 1, 128; Juliano, *Or.* 6, 185c. M. Billerbeck (*Epiktet: Vom Kynismus, herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar*, Leiden, 1978, p. 4) ha resaltado la importancia de Epicteto en este debate, mostrándole consciente del problema de la falta de un canon cínico.

Malherbe ha demostrado que san Pablo se basó en el estilo exhortatorio de la tradición literaria cínica, así como en los tipos ideales descritos en ésta.[51] En general, los cínicos de Malherbe reflejan su asimilación con la Stoa de época imperial, y por consiguiente están muy «domesticados». Por su parte, F. Gerald Downing y otros han estudiado las relaciones entre las colecciones de dichos cínicos y las que contienen tradiciones sobre Jesús, y sugieren un género común para las fuentes que subyacen a las vidas de varios cínicos según Diógenes Laercio, y los dichos sinópticos de la fuente Q. Esos eruditos también han propuesto que el Jesús histórico debería entenderse que fue un predicador cínico judío.[52] No es de sorprender que estudios cuyo propósito consiste en trazar paralelismos entre textos sobre Diógenes y sobre Jesús desistan de considerar relatos sobre cínicos escupiendo, ventoseando o defecando.[53] En resumen, el interés por el cinismo reflejado en la Stoa de época imperial ha conspirado para desviar la atención de la desvergüenza total que se desprende de la figura de Diógenes. Al mismo tiempo, los modelos que en el siglo XX se han trazado de las diversas ramas del cinismo plantean la cuestión del papel que en cada una de ellas desempeñan las tradiciones, ampliamente extendidas, sobre la conducta desvergonzada de Diógenes.

Dicha conducta ya había quedado bien establecida en el siglo I. Como demuestra la referencia de Epicteto a la costumbre de ventosear de los primeros cínicos, el intento de los estoicos de definir para su época

51. Malherbe (*supra*, n. 47); «Antisthenes and Odysseus, and Paul at War», *HTR* 76, 1983, pp. 143-173; «Exhortation in First Thessalonians», *Nov Test* 25, 1983, pp. 238-256; y «"In Season and out of Season" 2 Tymothy 4:2», *JBL*, 103, 1984, pp. 235-243.

52. F. Gerald Downing, «Cynics and Christians», *NTSt* 30, 1984, pp. 584-593; «The Social Contexts of Jesus the Teacher», *NTSt* 33, 1987, pp. 439-451; «Quite like Q: A Genre for "Q": The "Lives" of the Cynic Philosophers», *Biblica* 69, 1988, pp. 196-225. Véase Downing (*supra*, n. 1). Véase J. S. Kloppenborg, *The Formation of* Q, Filadelfia, 1987, pp. 306-325; y Burton Mack, *The Myth of Innocence*, Filadelfia, 1988, pp. 67-69.

53. Véase Downing (*supra*, n. 1), p. 51. Mientras Downing insiste en la importancia de la *parrhēsia* (franqueza) en el modelo cínico con el que trabaja, resta relieve a la impudicia, argumentando que «en el material que proviene claramente de los siglos I y II d.C., hay muy pocos indicios de que esta conducta provocadora formase parte *en la práctica* del repertorio cínico, aunque permanecía *abierta al debate*» (la cursiva es mía). En el párrafo siguiente señala que Epicteto y Dión Crisóstomo se refieren en sus escritos a la impudicia de Diógenes y sus seguidores. Puesto que aquí no nos interesa la práctica del cinismo, sino más bien cómo era visto Diógenes, es suficiente el hecho de que la desvergüenza fuera objeto de tratamiento. En general, me parece sugestiva la propuesta de un Jesús cínico judío. Pero creo que las implicaciones de la impudicia en el seno de la tradición cínica para una reconstrucción como ésa merecen ser reconsideradas.

un cinismo libre de impudicia no afectó a su semblanza de Diógenes. Dión Crisóstomo escribió diálogos utilizando a Diógenes como protagonista, a fin de proporcionar una exposición seria de las enseñanzas cínicas. Pero al final de la *Oración* 8, de Dión, después que Diógenes ha pronunciado una improvisada disertación pública sobre la virtud, se pone en cuclillas ante su auditorio y defeca. Además, generalmente se está de acuerdo en que la vida de Diógenes según Diógenes Laercio (mediados del siglo III) se basa en colecciones de *chreiai* reunidas a lo largo de los tres siglos anteriores, lo cual significa que lo más probable es que las anécdotas contenidas en ese texto, y que reflejan la desvergüenza de Diógenes, circularan ya en el siglo I d.C.[54]

La llamada literatura seria se hace eco de la desvergüenza de Diógenes en el contexto de la crítica a los imitadores de la conducta del personaje. Dión Crisóstomo retrataba a los cínicos vulgares en las esquinas, en las callejas y a la puerta de los templos, pasando el gorro mientras gastaban bromas gruesas y empleaban un lenguaje indecente.[55] Durante el siglo II, Luciano manifestaba (probablemente exagerando): «Todas las ciudades están llenas de esos advenedizos, en particular de los que invocan los nombres de Diógenes, Antístenes y Crates como sus patronos y se alistan en el ejército del Perro.»[56] En la Stoa romana, el debate relativo al cinismo se centraba en la distinción de los practicantes sinceros y falsos de la época.[57] El filósofo Epicteto esperaba que los cínicos contemporáneos mantuvieran el respeto a Dios y no recayeran en el ateísmo.[58] El cínico ideal de su manual presenta un aspecto significativamente más digno que los cínicos de las tradiciones de la *chreia*, pues no incurría en ninguna de las acciones desvergonzadas recogidas por doquier. En el siglo IV, a Juliano le preocupaban quienes se limitaban a adoptar un manto largo, el zurrón y el cayado, y se dejaban crecer el cabello, sin asumir las inquietudes éticas que él adscribía a Diógenes.[59] Subyacente a las pre-

54. Von Fritz (*supra*, n. 11); Höistad (*supra*, n. 11), p. 116; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, 1990, pp. 2726-2727; Downing (*supra*, n. 1), pp. 60-61.

55. Dión Cris., *Or.* 32, 9.

56. Luciano, *Fugitivos* 16.

57. Véase Billerbeck (*supra*, n. 50), pp. 2-3.

58. Epicteto, *Diatr.* 3, 22, 2. Este punto de vista se halla también en Juliano, quien argumentaba que el desdén por lo sagrado hizo de Enomao un desvergonzado y un impúdico (*Or.* 6, 199a).

59. Juliano, *Or.* 6, 201a-d; véase *Or.* 7, 223d.

ocupaciones de esos autores hay un intento de disuadir o incluso evitar que las personas pongan en práctica los aspectos más inquietantes de las anécdotas sobre Diógenes, transmitidas, entre otras vías, a través del programa escolar.

Lo que en la realidad sería ofensivo, en la narrativa puede resultar instructivo. La controversia no se centraba en si Diógenes había sido un desvergonzado. Eso se daba por supuesto. Más bien el debate versaba en la antigüedad sobre el significado de la peculiar conducta del cínico arquetípico. Así, aun cuando algunos trataran de condenar el impudor de Diógenes, también procuraban comprenderlo. Juliano adscribe su interpretación algo alambicada de los cínicos a sus maestros.[60] De la misma manera que había tradiciones sobre los hechos de Diógenes, también las había sobre cómo interpretarlos. Las *chreiai* de Diógenes y las cartas pseudoepigráficas plantean toda una serie de interpretaciones. Algunos consideraban el cinismo un atajo hacia la virtud (aunque no siempre está claro qué se entiende por «virtud» [*aretē*] en tales contextos),[61] mientras otros sostenían que el cinismo era un atajo hacia la felicidad.[62] Algunos se mostraban menos inclinados que otros a considerar las acciones características bajo una luz favorable. Los había que entendían el cinismo como una forma de locura. La tradición sostenía que Platón había calificado a Diógenes de «un Sócrates enloquecido».[63] Según Dión Crisóstomo, en tanto ciertas personas admiraban a Diógenes, otras pensaban que era un demente.[64] Esta manera de entender el cinismo fue asimilada en los círculos rabínicos, de tal manera que la palabra hebrea *kinykos (sic)* aparece en dos pasajes del Talmud de Palestina que tratan de los «signos de un loco».[65] De manera semejante, en el texto cristiano del siglo VII,

60. *Ibid.* 6, 181d.

61. D. L. 6, 104; véase 7, 121. También Juliano, *Or.* 7, 225; Luciano, *Peregrino* 2. Véase Sayre (*supra*, n. 43), pp. 1-2.

62. *Ep. Diog.* 12; *Epp. Crates* 13, 21.

63. D. L. 6, 54; también Eliano, *Varia Historia* 14, 33. Luciano hace un gran encomio de su maestro Demonax. Si bien éste seguía a Diógenes en la manera de vestir y en la despreocupación, Luciano asegura que tenía más en común con Sócrates (*Demonax* 5). Cuida de subrayar que Demonax se comportaba de un modo sano, llevando una vida irreprochable y «dando ejemplo a todos los que le veían y le escuchaban por su buen juicio y la honradez de su filosofía» (*Dem.* 3).

64. Dión Cris., *Or.* 9, 8-9; véase 8, 36. Se dice que el esclavo Mónimo, que fue alumno de Diógenes y seguidor de Crates, fue considerado loco por su amo (D. L. 6, 82).

65. yGittin 38a, yTerumoth 2a. Véase M. Luz, «A Description of the Greek Cynic in the Jerusalem Talmud», *Journal for the Study of Judaism* 20, 1989, pp. 49-60.

Vida de Simeón el Loco, Leoncio de Neápolis representa al loco por causa de Cristo con detalles obviamente tomados del retrato de Diógenes. Simeón defeca en público, consume enormes cantidades de altramuces y come carne cruda también en público, entre otras cosas.[66] Otra interpretación de la conducta cínica se halla en el lugar común de que los cínicos se habían ganado el sobrenombre de «Perro» porque su conducta, semejante a la de los animales, no era digna de los humanos.[67] Por supuesto que estas diversas lecturas sobre Diógenes no tienen por qué excluirse unas a otras. Lo que importa es que el material relativo a Diógenes comporta varias tradiciones interpretativas.

Igualmente prevalecía la idea de que el cinismo era una forma de crítica social. La tradición sostenía que Diógenes había consultado un oráculo (en Delfos o bien el délico de Sínope) y que Apolo le había dicho que invalidase la moneda *(paracharattein to nomisma)*. Como todos los oráculos, éste estaba abierto a la interpretación equivocada, y de acuerdo con una tradición, Diógenes fue exiliado de Sínope por falsificación.[68] Con el paso del tiempo, Diógenes comprendió que él debía invalidar la moneda política y social, el intercambio de nociones que constituían la opinión general.[69] La crítica cínica proclamaba que las convenciones a las cuales la mayoría ajustaba sus vidas eran antinaturales y, por tanto, necias. Una carta atribuida a Diógenes explica que «el cinismo, como sabes, es una investigación de la naturaleza»,[70] y Juliano sostuvo más tarde que Platón y Diógenes perseguían idéntica finalidad: «No seguir vanas opiniones [*doxai*], sino rastrear la verdad en medio de todas las cosas que existen.»[71] Lo que Platón logró mediante palabras, Diógenes lo consiguió con los hechos. Así, para Juliano, la conducta de

66. Sobre la alusión a Diógenes en el texto de Leoncio, véase Krueger (*supra*, n. 33), pp. 423-442. Sobre el cinismo como locura, véase esp. pp. 438-440.

67. *Κυνικός*, en efecto, parece una forma adjetivada de *κύων*, y puede significar también «perruno». Véase LSJ, voz correspondiente. Sobre los cínicos como perros, véase Sayre (*supra*, n. 43), pp. 4-5. Serias dudas acerca de la etimología del término «cínico» y un estudio sobre las interpretaciones antiguas (no cristianas) del título, pueden hallarse en Heinz Schulz-Falkenthal, «Kyniker—Zur inhaltlichen Deutung des Namens», *WZHalle* 26, 2, 1977, pp. 41-49. Krueger (*supra*, n. 33: pp. 435-438) aporta un amplio tratamiento de «cínico» como definición de la palabra «perro» en la antigüedad tardía y en Bizancio.

68. D. L. 6, 20.

69. Véase Juliano, *Or.* 6, 188b. Dudley (*supra*, n. 2: pp. 20-24) trata extensamente acerca del oráculo.

70. *Ep. Diog.* 42.

71. Juliano, *Or.* 6, 188c.

Diógenes —incluida su impudicia— tenía un contenido filosófico.[72] El proceder cínico encierra un contenido explícitamente religioso para los autores de dos epístolas cínicas. Una de ellas explica que no se debería prescindir del manto y del zurrón, pues son armas de los dioses;[73] mientras que otro no duda en afirmar: «La naturaleza [*physis*] es poderosa y, puesto que ha sido apartada de la vida en beneficio de la apariencia [*doxa*], debemos restablecerla para salvación de la humanidad.»[74] Juliano recurrió a los modos tradicionales de interpretación cuando manifestó que la clave para entender a los cínicos era comprender la diferencia entre las cosas que hacen los humanos por convención *(nomos)* y las que hacen porque resultan esenciales para la naturaleza humana *(physis)*.[75] El oponente de Juliano en su discurso *Contra los cínicos sin instrucción*, un cínico innominado del siglo IV, había ridiculizado a Diógenes por comer pulpo crudo, lo que, de acuerdo con ciertas tradiciones, le habría costado la vida.[76] Juliano explica que mientras muchos debatían si comer carne era natural para los humanos, Diógenes creía que, al comer carne sin cocinar, uno actuaba según la misma pauta que la naturaleza había asignado a todos los demás animales.[77] La mejor vida, la que llevaría a la felicidad, no era la ajustada a las convenciones acordes con la opinión común, sino la existencia conforme a los principios de la naturaleza *(kata physin)*.[78] En esta argumentación, Diógenes apa-

72. *Ibid.* 6, 189a.
73. *Ep. Crates* 16.
74. *Ep. Diog.* 6.
75. El tema de la distinción *nomos/physis* era común en el debate socrático y sofístico. Véase especialmente Platón, *Gorgias* 482e-484c. Sobre la historia del concepto en la filosofía antigua, véase F. P. Hargar, «Natur», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, Basilea, 1971, cols. 421-441.
76. Entre los autores antiguos que recogen relatos sobre la ingestión de carne cruda por Diógenes se incluye Plutarco (*Si es más útil el agua o el fuego* 956b y *Sobre la ingestión de carne* 995d), mientras que la muerte de Diógenes por comer pulpo crudo se encuentra en Luciano (*¡Filósofos en venta!* 10) y en Diógenes Laercio (6, 34: «Incluso intentó comer carne cruda, pero no pudo digerirla»). Pero Laercio escribe también: «Por lo que se refiere a su muerte, hay varias versiones distintas. Según una de ellas, se vio aquejado de cólico después de comer un pulpo crudo, y de este modo encontró su fin. Según otra, murió voluntariamente conteniendo la respiración... Según otra más, cuando trataba de repartir un pulpo entre los perros, recibió tan graves mordeduras en el tendón del pie que eso le causó la muerte» (6, 76-77).
77. Juliano, *Or.* 6, 191c, d.
78. *Ibid.* 6, 193d; véase 6, 207. Sin embargo, es curioso señalar de pasada que, en este caso concreto, la prueba de más peso la aporta Juliano, quien nunca niega que la ingestión de pulpo crudo, supuestamente acorde con la naturaleza, condujera a Diógenes a la muerte. Se limita a manifestar que no podemos saber con seguridad si la muerte es un mal (*Or.* 6, 181a).

rece como un ejemplo de una larga tradición de reflexión griega acerca de la virtud y la felicidad.

El Diógenes de Juliano consideraba que tenía el deber de refutar los conceptos comunes y erróneos acerca de la conducta natural para los humanos.[79] Los instrumentos de esta refutación eran las funciones naturales del propio cuerpo humano. Juliano recoge la siguiente anécdota: «Una vez, hallándose Diógenes en medio de una multitud, cierto joven dejó escapar una ventosidad. Diógenes lo golpeó con su cayado y le dijo: "Así pues, vil desgraciado, no habiendo hecho nada que te otorgue derecho a tomarte estas libertades en público, ¿vas a empezar aquí y ahora a manifestar tu desprecio por la opinión [*doxa*]?"»[80] En este punto el propio Diógenes explica indirectamente el método cínico para criticar la opinión convencional: considera la ventosidad un comentario social, equivalente a la franqueza o a cualquier otra forma de expresión humana de insatisfacción. Diógenes ataca al joven no por el acto de peer en público, sino por hacerlo sin expresar desdén hacia la sociedad. Los cínicos reclaman las funciones corporales como un lenguaje de protesta. Pero según demuestra este ejemplo, la vulgaridad por sí sola no le hace a uno cínico. El joven no se había ganado el privilegio de realizar aquel acto, pues no había hecho nada más para rechazar la vida corriente. La ironía de la anécdota, por supuesto, es que el joven no tenía intención alguna de oponer objeciones al orden social. Su acto fue, si se quiere, inocente. Para Diógenes, sin embargo, era un elemento explícito en su vocabulario. Así pues, apreciamos que Diógenes lleva a cabo otro acto vulgar: golpear a un joven en público y llamar así la atención sobre un acto natural que dicho joven hubiera preferido, sin duda, que pasara inadvertido.

No es ocioso puntualizar que al comportarse como lo hace, la figura de Diógenes realiza una afirmación. Sus actos desvergonzados desempeñan la misma función que su franqueza verbal, una forma de crítica. Al desafiar las normas sociales que regulan las servidumbres corporales, se enfrenta también al orden social. En otra oración, Juliano manifiesta explícitamente que «los cínicos pululan entre el público subvertiendo las instituciones sociales [*koina nomina*]».[81] Citando las funciones corpora-

79. Véase *ibid.* 6, 191d.
80. *Ibid.* 6, 197c.
81. *Ibid.* 7, 210c.

les de Diógenes como una crítica de la moral urbana, Juliano cuenta cómo el cínico atacaba las inescrupulosas prácticas de los atenienses en el mercado:[82]

> Que Diógenes pisotee la vanidad; que ridiculice [*katapaizetō*] a quienes ocultan en la oscuridad las necesarias funciones de nuestra naturaleza —me refiero a la expulsión de los excrementos—, mientras que en el centro de la plaza del mercado y de nuestras ciudades llevan a cabo acciones más violentas, impropias de nuestra naturaleza: robo de dinero, acusaciones falsas, imputaciones injustas y la realización de otras prácticas igualmente vulgares [*syrphetōdōn*]. Cuando Diógenes ventoseaba [*apeparden*] o evacuaba [*apepatēsen*][83] o hacía cosas parecidas en la plaza del mercado, como dicen que hacía, su propósito era machacar los engaños de aquellos hombres y enseñarles que realizaban actividades mucho más sórdidas y peligrosas que éstas. Pues lo que él hacía era conforme a nuestra común naturaleza, mientras que lo que ellos hacían no estaba, por así decirlo, de acuerdo con la naturaleza de cada cual [*pasi kata physin*], sino que todo lo hacían por perversión [*ek diastrophēs*].

Juliano valora a Diógenes como un ejemplo de vida moral. Los relatos sobre la impudicia de Diógenes pueden emplearse para enseñar la virtud.

El interés por Diógenes en el siglo IV como ejemplo moral no se limita a los autores paganos. Basilio de Cesarea, amigo íntimo de san Gregorio Nacianceno, defendía el uso de *chreiai* sobre Diógenes junto con los textos de Homero y Platón en el plan de estudios para caballeros cristianos. En su influyente carta «A los jóvenes, acerca de cómo pueden sacar provecho de la literatura pagana», san Basilio cita a Diógenes favorablemente, como crítico de la ostentación y en particular de los hombres que pasan demasiado tiempo cuidando de su cabello o de su atuendo.[84] San Basilio, no obstante, evita mencionar la conducta más indecorosa de Diógenes.

Los autores tardorromanos también recurrieron a Diógenes como

82. Juliano, *Or.* 6, 202b, c.

83. ἀποπατέω, un eufemismo común que significa literalmente «salirse del sendero». Su uso aquí es irónico. Diógenes no se aparta sino que permanece a la vista del público. Juliano sin duda trata de que sus lectores aprecien las cualidades onomatopéyicas de las palabras escatológicas de este pasaje.

84. San Basilio, *Leg. Lib. Gent.* 9, 3, 4, 20. Véase Krueger (*supra*, n. 1), pp. 35-36.

ejemplo negativo en la enseñanza de la virtud. En *La ciudad de Dios*, en el curso de la explicación sobre la vergüenza que deberían sentir los humanos por su sexualidad, san Agustín condenaba a los cínicos por manifestar «una opinión directamente opuesta a la modestia humana, una opinión en verdad perruna, o sea inmunda e indecente». No obstante, Agustín explicaba que Diógenes practicaba el sexo en público «porque imaginaba que su escuela de filosofía obtendría más publicidad si esta indecencia quedaba más hondamente impresa en la memoria de las gentes».[85] La impudicia de Diógenes era una proclama que ponía de relieve el contenido de sus teorías. San Agustín también afirmaba que, con el tiempo, la modestia prevaleció sobre «la idea equivocada de que los hombres cifrarían su ambición en parecer perros», y los cínicos posteriores abandonaron la inmodestia. Las consideraciones siguientes de Agustín sobre los cínicos revelan una preocupación por salvar del desprecio al propio Diógenes: «Me siento inclinado a creer que incluso Diógenes imitó los movimientos del acto sexual ante los ojos de hombres que no tenían medios de saber qué ocurría realmente bajo el manto del filósofo. Dudo que el placer de ese acto pudiera experimentarse cabalmente con espectadores congregados alrededor.»[86] A pesar del intento de san Agustín de negar la comodidad de Diógenes con sus propios actos, compartía con Juliano una visión de los antiguos cínicos, y de Diógenes en particular, que vincula su apariencia desvergonzada a su crítica de los valores urbanos. Práctica y teoría se dan la mano (o comparten el mismo manto).

La conducta conforme a la naturaleza era para Diógenes una acción simbólica que se apoyaba en el cuerpo humano como instrumento de expresión. Los relatos sobre Diógenes eran revelaciones del estado natural. Otras consideraciones sobre lo que los héroes cínicos hacían con sus cuerpos, según los relatos tradicionales, nos permiten situar la impudicia cínica en el más amplio contexto de la *askēsis* cínica. Se atribuía a los cínicos abogar por la desnudez, ya que los humanos no necesitan comodidades ni formalismos que los separen de los animales.[87] Someter el

85. San Agustín, *Civ. Dei* 14, 20.

86. San Ag., *Civ. Dei* 14, 20.

87. *Ep. Diog.* 35; Epicteto, *Disc.* 1, 24. Véase también Licinio en Ps. Luciano, *El cínico* 1, 14; y el matrimonio de Crates e Hiparquia (D. L. 6, 96): «[Crates] se despojó de sus vestiduras ante ella y dijo: "Éste es el novio y éstas son sus posesiones. Elige, pues no serás mi

cuerpo a pruebas era parte integrante de la conducta de Diógenes. Éste abraza estatuas cubiertas de nieve,[88] camina descalzo por la nieve[89] y consume el alimento y el agua de la manera más simple.[90]

Fue materia de debate si los cínicos menospreciaban el cuerpo. Epicteto, procurando hacer respetable el cinismo, trató de argumentar que el cínico ya no se identificaba con su cuerpo, y que si este último era ultrajado, golpeado e insultado, el cínico permanecía indiferente.[91] Pero Dión Crisóstomo defendía a Diógenes sugiriendo que el género de vida cínico le volvía a uno más sensible a los placeres sencillos:[92]

> Diógenes no dejaba de cuidar su cuerpo, como pensaban algunos necios. Cuando lo veían tiritando, viviendo sin techo y sediento, muchos creían que no se preocupaba por su salud o por su vida. Sin embargo, el rigor fortalecía más su salud que la de quienes estaban siempre hartándose, y que la de quienes permanecían en sus casas sin sufrir frío ni calor. Y experimentaba más placer que ellos al sentir el calor del sol y al tomar su alimento.

Pero, en general, los comentaristas coinciden en que la meta que se proponía la conducta cínica era alcanzar la indiferencia, tanto respecto a los elementos como a las opiniones ajenas.[93] Una anécdota conservada en la vida de Zenón, por Diógenes Laercio, critica la preocupación estoica por las apariencias. Crates consideró que su alumno Zenón de Citio

---

compañera a menos que adoptes mi modo de vida."» En una versión que conoció Apuleyo (*Florida* 14), Crates era jorobado, e Hiparquia lo aceptó, diciendo que no era probable que hallara un marido más apuesto ni más rico. A continuación consumaron su unión en público y a plena luz. (En el relato de Apuleyo, Zenón, fundador del estoicismo y recatado alumno de Crates, los cubrió con un manto por modestia; quizá una concesión a los esfuerzos de la Stoa de época imperial para «limpiar» el cinismo.) Para otras referencias sobre la boda de Crates e Hiparquia, véase Clemente de Alejandría, *Strom.* 4, 19; y Taciano, *Ad Graecos* 3. Véase Dión Crisóstomo en Filostrato, *Vidas de los sofistas*, 488.

88. D. L. 6, 23; véase Plutarco, *Dichos de los espartanos* 233, 16.
89. D. L. 6, 34.
90. D. L. 6, 31.
91. Epict. *Diatr.* 3, 22, 100.
92. Dión Cris., *Or.* 6, 8-9.
93. Sobre la indiferencia en el cinismo, véase Juliano, *Or.* 6, 192a; *Ep. Diog.* 21; D. L. 4, 52 (donde se explica cómo Bión se convirtió en cínico). Sobre el papel de la *askêsis* para alcanzar la indiferencia, véase D. L. 6, 71. Esta interpretación, por supuesto, traiciona la asimilación estoica de la figura de Diógenes.

era demasiado modesto, y quiso que adoptara la vía cínica de la impudicia. Le dio un puchero de lentejas para llevarlo a un importante barrio de Atenas, el Cerámico. Zenón se sintió avergonzado y, tratando de esconder el puchero, acabó rompiéndolo con su bastón. Zenón echó a correr con el jugo de las lentejas resbalándole por la pierna, mientras Crates trataba de explicarle que no había ocurrido nada terrible.[94]

A través de la lente deformadora de su sátira, Luciano interpreta la impudicia cínica como parte del aprendizaje para lograr la indiferencia. De acuerdo con Luciano, mientras Peregrino Proteo estudiaba el modo de vida cínico en Egipto con Agatóbulo,[95]

> practicaba ese maravilloso ascetismo [*askēsis*], afeitándose la mitad de la cabeza, restregándose la cara con fango y provocándose la erección del pene [*aidoion*; literalmente: cosa vergonzosa][96] delante de todos los circunstantes, demostrando así lo que ellos llaman indiferencia; y luego golpeando y siendo golpeado con una vara en las nalgas, y haciendo otras muchas cosas, incluso más desenfrenadas y de apariencia milagrosa.

En esta descripción de un ascetismo en apariencia antiascético, que comparte muchos elementos con las narraciones sobre Diógenes,[97] Peregrino acostumbra ignorar las opiniones ajenas infringiendo las nociones de comportamiento que dicta el sentido común, actitud propia de quienes desean apartarse de los convencionalismos sociales. O sea que Peregrino alcanza la indiferencia violando unos preceptos estoicos concebidos para aristócratas con talante filosófico.[98]

La impudicia de Diógenes puede interpretarse como crítica social expuesta mediante una inversión ascética de la *askēsis*.[99] El cuerpo de Diógenes desentonaba del conjunto del mundo. Deseaba que fuera ente-

94. D. L. 7, 3.

95. Luciano, *Peregrino* 17. Agatóbulo también había sido maestro de Demonax (Luciano, *Dem.* 3).

96. Sobre este eufemismo, véase Henderson (*supra*, n. 12), pp. 3-4, 113.

97. D. L. 6, 33 recoge que Diógenes acudió una vez a una fiesta con la cabeza medio afeitada.

98. Véase Michel Foucault, *The Care of the Self*, trad. Robert Hurley, Nueva York, 1986, pp. 37-68, 97-144 [ed. original: *Histoire de la sexualité. 3. Le Souci de soi*, Gallimard, 1992].

99. En este punto debo manifestar mi gratitud a Evelyne Patlagean por sus observaciones sobre Simeón el Loco («Ancient Byzantine Hagiography and Social History», en Stephen Wilson, ed., *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983, p. 110).

rrado boca abajo,[100] demostrando así su desdén no sólo por el cuerpo sino por la práctica ritual. La razón que dio para esta demanda era que «después de un breve tiempo lo de abajo irá para arriba».[101] En pocas palabras, el cuerpo de Diógenes es utilizado como un símbolo del orden social, un orden que desde el punto de vista cínico está invertido.

Muchos de los actos desvergonzados de Diógenes se centran en sustancias que regularmente entran o salen del cuerpo humano: alimento, saliva, gases, orina, semen y heces. El papel central que desempeñan las funciones y fluidos corporales en la literatura cínica da testimonio y deriva de preocupaciones generalizadas en el mundo grecorromano a propósito de las limitaciones del cuerpo, preocupaciones reflejadas en la cuidadosa regulación de los actos de comer, escupir, peer, orinar, masturbarse (y otras actividades sexuales) y defecar. Esa preocupación de la sociedad romana por los orificios y los fluidos corporales (líquidos y gases) que pueden entrar y salir por ellos, demuestra la relación que Mary Douglas ha observado, a saber, que «el cuerpo humano nunca se ve como un cuerpo sin que, al mismo tiempo, se conciba como una imagen de la sociedad».[102] Las actitudes sobre el control corporal se corresponden con actitudes sobre el control social. Aquellas sustancias atraen la atención porque desafían la distinción entre el interior y el exterior del cuerpo y pueden, por lo mismo, considerarse contaminantes o peligrosas.[103] Diógenes rechazó las convenciones prescritas para esas funciones naturales. Al rechazar el control del cuerpo, el Diógenes de las anécdotas rechazaba el control social. Los autores de algunos textos aquí considerados hacen explícita esta crítica; otros optan por presentar de manera cifrada la capacidad para influir que se desprendía de la conducta de Diógenes.

La audiencia que aparece *dentro* de las historias reacciona a la conducta de Diógenes como ante una abominación. En un discurso sobre la virtud ya mencionado, Dión Crisóstomo presenta a Diógenes el Cínico

100. D. L. 6, 31.

101. D. L. 6, 32.

102. Mary Douglas, «Social Preconditions of Enthusiasm and Heterodoxy», en *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society,* ed. Robert F. Spencer, Seattle, 1969, p. 71.

103. Véase Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1966, pp. 114-128. Este tema se desarrolla con más amplitud en ead. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Nueva York, 1982, esp. pp. XXIII, 70.

encomiando a Heracles ante una multitud. Al final de su discurso, se refiere al trabajo del héroe consistente en limpiar el estiércol de los establos de Augías, una tarea que no se había realizado desde hacía treinta años. Sostiene que Heracles lo hizo «porque creía que era preciso luchar duramente tanto en la batalla contra la opinión [*doxa*] común, como contra las bestias salvajes y las malas acciones de la humanidad».[104] A la multitud le complació el parlamento de Diógenes. Dión, por su parte, continúa: «Pensando en las gestas de Heracles, y habiendo finalizado el discurso, se puso en cuclillas e hizo algo indecente [*ti tōn adoxōn*]. En este punto la muchedumbre lo escarneció y le llamó loco.»[105] De manera semejante, Juliano cuenta que «las ciudades [de Grecia] huyeron [*apodidraskousas*] de la excesiva sencillez y pureza de la libertad de costumbres de los cínicos».[106] Y deja claro que, a diferencia de los cínicos impostores de su época, los verdaderos cínicos, y en especial Diógenes, no eran populares: «Uno o dos solían aplaudir a Diógenes, pero más de diez veces diez mil sentían náuseas y repugnancia, y se apresuraban a que sus sirvientes les reanimaran con perfumes, mirra y pasteles.»[107] Según Juliano, Diógenes no sólo ingería alimento crudo, considerado contaminante por la opinión convencional, sino que al comerlo él mismo se convertía, a los ojos de los más, en despreciable y repulsivo *(bdelyros)*.[108] En el contexto de estas narraciones, las gentes consideraban a Diógenes provocador y rebelde. Él atacaba el orden social, y los miembros de la sociedad se sentían ofendidos y airados. En todas partes el público expresa su menosprecio y su asco por la desvergüenza cínica, golpeando y torturando a los cínicos.[109] San Agustín explica que si los cínicos de su tiempo empezaran a comportarse como lo hubiera hecho Diógenes, se verían «abrumados si no por una granizada de piedras, sí al menos por un chaparrón de escupitajos procedente del asqueado público».[110]

Diógenes es abominable porque transgrede las categorías considera-

104. Dión Cris. *Or.* 8, 35.
105. *Ibid.* 8, 36.
106. Juliano, *Or.* 6, 185c.
107. *Ibid.* 6, 190a; véase 7, 214a.
108. *Ibid.* 6, 193a. Estas limitaciones son similares a las categorías de contaminación descritas por la antropóloga Mary Douglas.
109. Véase D. L. 6, 33, 41; *Ep. Diog.* 20; Luciano, *¡Filósofos en venta!* 10; Ateneo, *Deipn.* 4, 164a; Epicteto, *Diatr.* 3, 22, 52 y 54-55.
110. San Ag. *Civ. Dei* 14, 20.

das apropiadas para los humanos. Resulta evidente que las gentes consideraban su proceder desagradable. Dada esta reacción, lo que ya no es tan fácilmente comprensible es la popularidad de los relatos cínicos entre los romanos cultos. Los intelectuales no condenaron de manera unánime a Diógenes; antes bien, para muchos de ellos fue un héroe cultural. Diógenes Laercio informa de que los atenienses amaban al hombre de Sínope,[111] y los relatos sobre él y sobre sus imitadores se narraban una y otra vez. La amplia variedad de fuentes en las que dichos relatos se han hallado atestigua la popularidad de las anécdotas cínicas. En una aparente paradoja, aunque la conducta de Diógenes era obscena en virtud de su oposición a la estructura social, la narración de historias acerca de Diógenes evidentemente no lo era.[112]

El significado de las historias relativas a la desvergüenza cínica no era el mismo que los actos descritos. Referirse a la defecación en público no es lo mismo que defecar en público. Por esta razón, no podemos reducir el significado de los relatos a su referencia manifiesta. Si no se considera este extremo, cabría interrogarse por el papel de la obscenidad en la enseñanza de la virtud. Lejos de manifestarse como un ataque a todos cuantos se adherían a las convenciones sociales observando una conducta apropiada, los relatos sobre Diógenes comunicaban un juicio relativo a la conducta apropiada tanto explícita como implícitamente. Quizá algunos de los que practicaron el cinismo durante el Imperio romano se consideraron subversivos por comportarse de manera desvergonzada. A falta de sus escritos, no podemos conocer sus motivos. Pero está claro que los escritos antiguos que han sobrevivido no emplean los relatos sobre Diógenes para fomentar la subversión del orden social valiéndose de la obscenidad. En cambio, como hemos visto, muchos autores presentaron la conducta de Diógenes como un ejemplo que debía evitarse. Quienes condenaron la desvergüenza cínica, como Epicteto, san Juan Crisóstomo y Teodoreto de Cirro, expresaban así la convicción de que la conformidad a los códigos sociales tenía gran importancia para los caballeros bien nacidos, ya fueran estoicos o cristianos. Que la desvergüenza resultaba inaceptable estaba en la esencia de los ataques a los cínicos contemporáneos. Aun cuando las anécdotas sobre Diógenes estuvieran ais-

111. D. L. 6, 43.

112. Las observaciones aquí contenidas deben mucho al análisis de Mary Douglas sobre los chistes en *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Londres, 1975, pp. 106-107.

ladas, como aparecían en las colecciones de *chreiai*, recurrían al humor para establecer los límites entre lo aceptable y lo inaceptable. Diógenes no debía ser emulado, y en la medida en que las *chreiai* del personaje se utilizaban en una tradición educativa que, en última instancia, se preocupaba por transmitir valores aristocráticos a la generación siguiente de romanos privilegiados, las historias sobre Diógenes ayudaban a reforzar la conformidad social. Uno de los ejercicios escolares realizados sobre las *chreiai* consistía en juzgar una anécdota y refutarla, en palabras del libro de texto de Teón, «por ser inadecuada..., debido a su desvergüenza [*ek tou aiskhrou*]».[113] No se pretendía que los alumnos imitaran a Diógenes, sino que distinguieran el proceder apropiado del inapropiado.

Si el recurso a Diógenes como ejemplo negativo es explícito, otra función de las tradiciones queda implícita, a saber, la capacidad de esas historias para reducir la tensión social. En tanto el uso de las tradiciones relativas a Diógenes no desafía la estructura social, aporta perspectiva sobre ella. El orden de la sociedad definía y confinaba el mundo con arreglo al cual los romanos de clase alta regían sus vidas. Pero a diferencia del Diógenes de las historias, los que narraban éstas no trataban de subvertir el a menudo frustrante orden de su mundo; se limitaban a tratar de llegar a un acuerdo con él. Los relatos cínicos reducían las tensiones inevitables en cualquier organización social, dando a quienes compartían tales relatos y el sistema una oportunidad de tomar una distancia crítica y de reírse.

Los relatos sobre la desvergüenza de Diógenes tuvieron capacidad transformadora, porque revelaron que las formas de vivir su vida un caballero romano se basaban en construcciones humanas que carecían de base más allá de la interacción social. Para los autores grecorromanos que hemos considerado (y para sus audiencias), el orden de la sociedad era real, aunque no estuviera basado en la naturaleza. Diógenes, por supuesto, no inventó las funciones corporales, sino que al centrar su atención en ellas fue capaz de recrearlas como forma de lenguaje. El lenguaje expresado por el movimiento físico fue traducido al lenguaje verbal del narrador. La conducta de Diógenes, entonces, implicaba un proceso de infundir significado en las actividades humanas más naturales y en apariencia más desprovistas de él. Las extravagancias del héroe cínico

113. Así Teón, *Sobre la chreia* 1, 338 (véase 370, 375); Hock y O'Neil (*supra*, n. 4), pp. 102-105.

exhibían esos mezquinos rituales que gobernaban las funciones corporales.

Las anécdotas cínicas negaban la base ontológica de las convenciones sociales, pero el recurso a las tradiciones a propósito de Diógenes no era revolucionario. Mediante la amplia variedad de propósitos con que los autores antiguos lo citaban, y pese a su latente núcleo subversivo, el uso de tales historias abonaba un repertorio ampliamente conservador. Los relatos cínicos no proponían una estructura alternativa para la sociedad; antes bien, su perspectiva crítica refuerza el *status quo.* Como asalto a las convenciones más básicas, la desvergüenza de Diógenes reveló los usos y costumbres de la Roma imperial como una construcción social dotada de la potestad de definir la condición de miembro de la sociedad grecorromana. Las malas costumbres eran culturalmente significativas. Los relatos acerca de este personaje marginal ayudaban a decir a los caballeros romanos cómo ser quienes eran.

CINISMO Y CRISTIANISMO EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO

S. Matton

El filósofo cínico no era un personaje enteramente nuevo en el escenario cultural del Renacimiento. Representado sobre todo por Diógenes, el cínico había sido un elemento familiar en la Edad Media. Lo que se sabía de los cínicos provenía de dos fuentes principales. En primer lugar, de los autores latinos, tanto paganos (Cicerón, Valerio Máximo, Séneca o Macrobio y, en menor grado, Aulo Gelio) como cristianos (san Jerónimo, san Agustín, Tertuliano, Sidonio Apolinar). La segunda fuente era árabe. El *Mukhtār al-hikam wa-mahasin al-kalim* (1048-1049), de Abū 'l-Wafā' al-Mubashshir ibn Fātik, incluía varios dichos de Diógenes que de otro modo no hubieran podido conocerse por las fuentes griegas y latinas.[1] En algún momento antes de 1257, un traductor anónimo adscrito a la corte de Alfonso X el Sabio dio una versión castellana de esa obra bajo el título de *Bocados de oro*.[2] A partir del castellano se hizo una

Este artículo ha sido traducido del francés al inglés por Helena Caine-Suarez. Un estudio más detallado del cinismo durante el Renacimiento aparecerá en la serie editada por el profesor J.-C. Margolin, «De Pétrarque à Descartes», París, Vrin, donde los textos a los que se hace referencia en el presente trabajo se reproducirán y en su mayoría se traducirán.

1. Estos dichos que no figuran en las fuentes griegas o latinas los ha recogido y traducido D. Gutas, «Sayings by Diogenes Preserved in Arabic», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, eds., *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque International du C.N.R.S.*, París, 1993, pp. 475-518.

2. La primera edición fue preparada por H. Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 141, Tubinga, 1879. Hay una nueva edición de M. Crombach, «*Bocados de oro*»: *Kritische Ausgabe des altspanischen Textes*, Romanisches Seminar der Universität Bonn, Bonn, 1971.

versión latina en las últimas décadas del siglo XIII, debida posiblemente a Giovanni da Procida (m. 1299). Algunos manuscritos dan a esta versión latina el título de *Liber Philosophorum Moralium Antiquorum*; otros, el de *Dicta et Opiniones Philosophorum*.[3]

Estas fuentes fueron tomadas y reutilizadas en obras enciclopédicas, antologías de formación moral y biografías de filósofos. Para nombrar sólo algunas de esas importantes colecciones, al siglo XII corresponde la de Juan de Salisbury, *Policraticus sive De Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum* (completada antes de 1159); y al siglo XIII, el *Speculum Maius*, del dominico Vicente de Beauvais (1184/94-1294), que consta del *Speculum Doctrinale* y el *Speculum Historiale*. De este último, los pasajes relativos a los filósofos antiguos fueron resumidos y traducidos al italiano por un autor desconocido en torno a 1270 o 1275, bajo el título *Fiore e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori*.[4] También son del siglo XIII dos tratados del franciscano Juan de Gales (*c.* 1220/30-*c.* 1285): *Breviloquium de Virtutibus Antiquorum Principum et Philosophorum* y *Compendiloquium de Vitis Illustrium Philosophorum*. Ambas obras fueron compuestas probablemente durante la estancia del autor en París (*c.* 1270-1285). Posterior, pero aún más influyente, fue *De Vita et Moribus Philosophorum*, atribuida a Walter Burley, aunque en realidad se debe a un autor desconocido que trabajaba en el norte de Italia hacia 1315 o 1320.[5] Este tratado gozó de considerable popularidad, a juzgar por los aproximadamente 270 manuscritos que han conservado una u otra de las dos versiones de la obra. Junto con el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, *De Vita et Moribus Philosophorum* fue ampliamente usada por dos historiadores del círculo de Petrarca, su corresponsal Giovanni Colonna y un amigo, el jurisconsulto veronés Guglielmo da Pastrengo. El

3. Véase la edición de E. Franceschini, «Il "Liber philosophorum moralium antiquorum": Testo critico», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 91, 1931-1932, pp. 393-597; véase también, del mismo editor, «Il *Liber philosophorum moralium antiquorum*», *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, año 327, ser. 6, Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 3, 1930, pp. 355-399; reimpr. en *Scritti di filologia latina medievale* 1, Padua, 1976, pp. 109-165.

4. Véase la edición de A. D'Agostino, *Fiore e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori*, Florencia, 1979; véase también H. Vernhagen, *Über die Fiori e vita dei filosofi ed altri savii ed imperadori: Nebst dem italienischen Texte*, Erlangen, 1893, editado con páginas enfrentadas que contienen los textos latinos del *Speculum Historiale*.

5. Véase M. Grignaschi, «Lo pseudo Walter Burley e il "Liber de vita et moribus philosophorum"», *Medioevo* 16, 1990, pp. 131-190; «"Corrigenda et addenda" sulla questione dello Ps. Burleo», *ibid.* 325-354.

primero es autor de *De Viris Illustribus*, y el segundo, de *De Viris Illustribus et de Originibus*, esta última obra publicada en 1547, en Venecia, con el título *Libellus de Originibus Rerum*. Aquí Antístenes, Diógenes y Crates se sitúan junto a los filósofos, mientras que Menipo se coloca entre los poetas.[6]

El redescubrimiento de la literatura griega durante el Renacimiento condujo de forma natural a una mejor comprensión del cinismo antiguo. Entre las nuevas fuentes de información se contaba una que hoy sigue siendo la más importante. Se trata de la obra de Diógenes Laercio, traducida al latín en 1433 por el camaldulense Ambrogio Traversari con el título *Vitae et Sententiae Eorum Qui in Philosophia Probati Fuerunt*. En 1472, la traducción de Traversari había sido impresa en Roma. El texto griego no fue impreso hasta 1533, en Basilea. La obra de Diógenes Laercio no puede contarse propiamente entre las fuentes medievales para el conocimiento del cinismo, pues la traducción hecha quizá por Henricus Aristippus (m. 1162), si es que existió de veras, no pasó del libro 5, y posiblemente se quedó en el 2. Esto explica por qué, de los autores que cabría esperar tuvieran acceso a la traducción, ninguno hizo uso de ella en su tratamiento de filósofos cínicos como Antístenes, Diógenes o Crates. La otra fuente principal, casi igual en importancia a Diógenes Laercio, fue las *Moralia* de Plutarco, que empezaron a ser traducidas al latín a finales del siglo XIV. La primera edición impresa la publicó Aldo Manucio en Venecia en 1509. Las obras de Luciano, Juliano, Dión, Estobeo, los Padres griegos y la *Suda* también debieron tenerse en cuenta, como en el caso de las *Epistolae Morales, Rusticae et Amatoriae*, de Teofilacto Simocatta, y de varios textos apócrifos que durante mucho tiempo se consideraron auténticos. En época tan temprana como el siglo XV, las *Epístolas* de Diógenes se tradujeron al latín, con una dedicatoria a Pío II, por Francesco Griffolini Aretino, mientras que las *Epístolas* de Crates se contaron entre los primeros textos impresos en la Sorbona, en 1471.

La nueva visión del cinismo, posible gracias al descubrimiento de esos nuevos textos, halló una vez más su cauce en obras enciclopédicas como *Lectionum Antiquarum libri triginta* (1516), de Coelius Rhodiginus; *Genialium Dierum libri sex* (1522), de Alessandro d'Alessandro; *Sententiarum liber* (1518), de Lucio Domizio Brusoni; y sobre todo

6. Véase *De Viris Illustribus et de Originibus*, ed. G. Bottari, Studi sul Petrarca 21, Padua, 1991, pp. 5, 6, 47, 151-152.

Apophthegmatum sive Scite Dictorum libri sex (1531), de Erasmo. El tercer libro de los apotegmas de Erasmo es en el que se hace un mayor uso de Plutarco, y trata sucesivamente de Sócrates, Aristipo y Diógenes el Cínico. Este último se lleva la parte del león, con 218 apotegmas, por 91 de Sócrates y 61 de Aristipo. No deberíamos olvidar *Apophthegmatum sive Responsorum Memorabilium Loci Communes* (1555), de Conrad Wolffhardt, conocido como Licóstenes, una obra tan popular en su tiempo como la de Erasmo. Al igual que éste, Licóstenes dedica considerable espacio a Diógenes, con 226 referencias en el índice contra 160 de Sócrates, 64 de Platón y 56 de Aristóteles. Licóstenes completa la galería de retratos de los filósofos cínicos situando a Antístenes (80 referencias) y Crates (27 referencias) junto a Diógenes, y aportando un nuevo nombre, el Demonax de Luciano, con 52 referencias.

Dado el demostrable y renovado interés por los antiguos cínicos, sería una equivocación sugerir que hubo un corte tajante entre las imágenes medieval y renacentista del cinismo. A pesar del redescubrimiento de la literatura clásica en general y la de los griegos en particular, el Renacimiento continuó alimentándose de los escritos medievales, que se publicaron una y otra vez a lo largo del período.

El cinismo entre la ética filosófica y la edificación cristiana

La Edad Media heredó la actitud ambivalente de los primeros autores cristianos, que vacilaban entre condenar a los cínicos o ensalzarlos.[7] Por una parte, se manifestaba un respeto rayano en la admiración, como lo demuestra san Jerónimo en su *Adversus Jovinianum* (2, 14), hacia Antístenes, Crates y, en particular, hacia Diógenes (un «vencedor de la naturaleza humana»).[8] Por otra parte, los cínicos fueron rotundamente condenados por Sidonio Apolinar (*Epistolae* 9, 9, 15; *Carmina* 2, 164-168 y 15, 124-125)[9] y Claudiano Mamerto (*De Statu Animae* 2, 9).[10] Como ha señalado M.-O. Goulet-Cazé, Claudiano fundió cinismo y epicureís-

7. Véase D. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century* A.D., Londres, 1937; reimpr. en Hildesheim, 1967; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2720-2833.

8. Migne, *PL* 23, 304b. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 7), p. 2795.

9. Véase *ibid.* 2799.

10. Véase ed. Engelbrecht, p. 1333, 15. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 7), p. 2799, n. 510.

mo, sólo para abominar de la amalgama resultante. Pero la posición más extendida durante la Edad Media fue, probablemente, la de san Agustín. Él recriminaba a los cínicos su falta de *verecundia*, decencia y modestia (*De Civitate Dei* 14, 20, 43), pero al igual que Varrón aceptaba su estilo de vida, exceptuando tan sólo aquello que era francamente indecoroso (*ibid.* 19, 19, 397).[11]

Este juicio ambivalente, que san Agustín compartía con la mayoría o con todos los Padres griegos, así como con muchos paganos, principalmente Cicerón,[12] se halla en varias obras enciclopédicas. Cuando Vicente de Beauvais, en su *Speculum Historiale* (3, 68), trata de Diógenes y de la escuela cínica, empieza por citar la condena de san Agustín a los cínicos por incitar a copular en público. Prosigue citando a Cicerón, que vio a Epicuro como sucesor de Antístenes. No obstante, tras estas expresiones de desaprobación, continúa con citas de Séneca, Valerio Máximo, Macrobio y Helinant de Froidmont,[13] todos los cuales escribieron alabanzas de Diógenes.[14] Por añadidura, en el capítulo siguiente (69, «De Eodem et Morte Eius»), reproduce íntegro el relevante pasaje de *Adversus Jovinianum*, de san Jerónimo.[15] El autor del *Liber de Vita et Moribus Philosophorum* comparte el mismo criterio en el apartado (cap. 50) que trata de Diógenes.[16] Dicho apartado es uno de los más substanciosos de la obra. Es más breve que el dedicado a Sócrates, pero más largo que los correspondientes a Platón y Aristóteles. Al igual que Vicente de Beauvais, al que también recurre, el Pseudo Burley inicia su relato con el texto tomado de *De Civitate Dei*, aunque lo cita mucho más extensamente. Continúa con un *collage* de citas de todas las fuentes habituales: Valerio Máximo, Cicerón, Macrobio, Séneca, san Jerónimo, el Pseudo Cecilio Balbus y otros. La impresión de conjunto que da de Diógenes es favorable.

11. Véase *ibid.*, p. 2798.

12. Véase *De Officiis* 1, 35, 128; 41, 148.

13. La única referencia que el *Speculum Historiale* da es «Helinadus 17». He sido incapaz de encontrar el texto, posiblemente perdido, al que se hace referencia. Al parecer, el pasaje no fue incluido en las *Flores* de Helinant, obra compilada por el propio Vicente de Beauvais (véase Migne, *PL* 212).

14. Véase la edición de Venecia, 1591, f. 38r.

15. De manera similar, Vicente de Beauvais denuncia el impudor de los cínicos en su *Speculum Doctrinale* (1, 12: «De Diversis Generibus Philosophorum», ed. cit. [*supra*, n. 14], f. 3), pero cita la vida de Diógenes como un ejemplo de *sufficentia sive paupertas voluntaria* (4, 104; ed. cit., f. 65v).

16. Knust (*supra*, n. 2), pp. 192-212.

Aparte de estas obras enciclopédicas, y dado que no había mucha necesidad de manifestarse en contra de una secta sin miembros activos, el mundo medieval hizo un escaso esfuerzo para expresar o desarrollar una crítica de los que parecían aspectos negativos del cinismo. En cambio, varios autores pusieron de relieve los aspectos positivos del cinismo al considerar a Antístenes, Diógenes y Crates, junto con la mayoría de los demás filósofos de la antigüedad, en una serie de escritos característicos del humanismo medieval. Como señala Ph. Delhaye, aquéllos tendían a desarrollar un sistema filosófico ético fundado no expresamente en la Escritura o en las enseñanzas teológicas cristianas, sino en los moralistas clásicos, en particular en Cicerón y Séneca; pero, claro está, sin prestar su adhesión a ningún filósofo en concreto, como los escolásticos habían hecho respecto de Aristóteles.[17] En estos escritos, la filosofía cínica se presenta como un modelo secular para el rechazo del materialismo de esta vida. Guillermo de Doncaster hace precisamente ese planteamiento en su *Explicatio Aphorismatum Philosophicorum*, compuesto en las primeras décadas del siglo XII, cuando explica que aquel rechazo aporta una sólida base para la felicidad. Ofrece los ejemplos de Crates arrojando al mar sus pertenencias mundanas,[18] y de Diógenes contentándose con su tonel y rechazando el regalo de Alejandro de una túnica de Tiro.[19] El autor de *Moralium Dogma Philosophorum*, que se atribuye a Guillermo de Conches, se basa igualmente en Séneca (*De Beneficiis* 5, 4). Recurre al episodio del cínico que pidió a Antígono un talento y luego un denario, y a quien le fue negado el primero por considerarlo indigno de un cínico, y el segundo por ser indigno de un rey (*ibid.* 2. 17).[20] También pone de manifiesto la superioridad de Diógenes sobre Alejandro, puesto que el primero podía rechazar mucho más de lo que el segundo podía ofrecerle.[21] Juan de Sa-

17. Véase P. Delhaye, «Un dictionnaire d'éthique attribué à Vincent de Beauvais dans le ms. Bâle B.IX, 3», *Mélanges de Science Religieuse* 8, 1951, pp. 65-84 (aquí 84).

18. En los manuscritos, donde dice Sócrates deberíamos leer, obviamente, Crates.

19. Véase *Explicatio Aphorismatum Philosophicorum*, ed. O. Weijers, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11, Leiden, 1976, p. 37.

20. Véase J. Holmberg, ed., *Das Moralium Dogma Philosophorum des Guillaume de Conches, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, Uppsala, 1929, p. 15. De acuerdo con Plutarco, *Reg. et Imperat. Apophthegmata* 182e, § 15, el cínico en cuestión es Trasilo; véase también *De Vitioso Pudore* 531e-f, § 7, donde Plutarco se limita a escribir «un cínico» (Giannantoni V M). La identificación de este cínico como Diógenes por L. Paquet carece de base (*Diogène*, 53 n. 70 [p. 65]).

21. Véase *Moralium Dogma Philosophorum*, ed. cit. (*supra*, n. 20), pp. 63-64.

lisbury insiste asimismo en la cuestión de la pobreza y el ascetismo en su *Policraticus* (3, 17), cuando reproduce *verbatim*, aunque sin nombrar su fuente, el pasaje entero de *Adversus Jovinianum*, de san Jerónimo, que trata de Antístenes y Diógenes. En el *Policraticus* (3, 14), también subraya la indiferencia de los cínicos hacia la opinión ajena, incluyendo el relato sobre Diógenes, debido al Pseudo Cecilio Balbus, en el que se dice que los amigos del filósofo se quejaban de él, y replica que lo único que cabe esperar es que al sabio lo denigren los ignorantes y que los murmuradores sirvan tan sólo para iluminar la bondad de aquellos a quienes atacan.[22]

Diógenes, símbolo del cinismo, se representa así como un hombre «de muy gran virtud»,[23] en palabras del anónimo autor de *Fiore e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori*, una obra de la que se han extirpado todas las huellas de crítica agustiniana presentes en Vicente de Beauvais. En la *Divina comedia*, Dante sitúa a Diógenes entre los mayores filósofos, en el primer círculo del Infierno, el Limbo, adonde van a parar las almas de los inocentes y virtuosos no bautizados.[24] La postura de Petrarca encierra más reservas que la de Dante. En su *Triomphus Fame*, coloca a Diógenes, en contraste con Heráclito, entre quienes alcanzaron mucha gloria mediante las letras, como otros la consiguieron gracias a hechos de armas. Pero la situación de Diógenes es ambigua, pues aparece descrito como alguien que hace en público cosas que otros tienen buen cuidado de ocultar: «*in suo' fatti/ Assai più che non vuol vergogna aperto.*»[25] Al mismo tiempo, en su *Rerum Memorandarum libri* (2, 51), Petrarca silencia esta ausencia de *vergogna*, y prefiere retratar al discípulo de Antístenes como alguien que menosprecia los bienes mundanos por los que otros suspiran. Boccaccio no siente rechazo hacia Diógenes en su *De Casibus Virorum Illustrium* (1355/1360), hasta el punto de citarlo junto con san Juan Bautista.[26] Laurencio de Premierfait aún expresa una aproba-

22. Véase E. Wölfflin, ed., *Caecilii Balbi De Nugis Philosophorum Quae Supersunt*, Basilea, 1855, 8, 7-9: «Sed et Diogenes, cum ei nunciasset amicus, Te [amici] cuncti vituperant, Oportet, inquit, sapientiam ab insipientibus feriri; esse enim meliorem indicat mala lingua quem carpit.» Esto lo repite Juan de Gales *(Compendiloquium)* y el pseudo Burley (*De Vita et Moribus Philosophorum*, ed. Knust, p. 202).

23. Véase *Fiore et vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori* IX, ed. D'Agostino, pp. 126-127 (= ed. H. Varnhagen, p. 6).

24. *Divina commedia*, Inferno, 4, 130-144, ed. T. Casini, Florencia, 1917, pp. 31-32.

25. *I trionfi*, «Triomphus Fame», 2, 82-84, ed. F. Neri, *Rime e Trionfi*, Turín, 1953, p. 587.

26. Véase *De Casibus Virorum Illustrium* 1, 16; 3, 17; 7, 7, ed. P. G. Ricci y V. Zaccaria, en V. Branca, ed., *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio* 9, Milán, 1983, pp. 84, 273-276, 630.

ción más plena en la paráfrasis libre que hizo de Boccaccio al verterlo al francés, entre 1400 y 1409, y designa a Diógenes como «un amigo de la pobreza» que «desconocía tanto el deleite como la codicia».[27]

Una actitud favorable hacia el cinismo no es rara en las obras medievales que otorgan un digno lugar a la filosofía moral fundada en un estudio de los clásicos. La misma actitud se halla en otros tratados firmemente anclados en una tradición ética cristiana, pero no menos preocupados por los principios de la filosofía moral, puesto que sus autores estimulan a los cristianos a no mostrarse moralmente inferiores a los paganos. Los cristianos debían obedecer el precepto de san Jerónimo (*Adversus Jovinianum* 2, 14): «Todos aquellos que ignoran o no respetan la pobreza de los apóstoles y el rigor de la Cruz, al menos deberían imitar la templanza de los paganos.» Esto es particularmente así en las obras de Juan de Gales. Son frecuentes en ellas las referencias encomiásticas de la conducta de los antiguos cínicos, por ejemplo en *Communiloquium sive Summa Collationum ad Omne Genus Hominum*, donde recuerda el deseo de Diógenes de no disponer de tumba de ninguna clase (7, 3, 3). En su *Compendiloquium de Vitis Illustrium Philosophorum*, Juan de Gales abunda en la idea del cínico Diógenes como ejemplo para los cristianos. Sostenía que los paganos eran capaces de llevar vidas virtuosas guiados solamente por los principios de la razón, y es intención confesada del *Compendiloquium* estimular a los jóvenes a una vida más cristiana, infundiéndoles un adecuado sentimiento de vergüenza, proponiéndoles el ejemplo de las vidas y enseñanzas de los filósofos paganos. Exalta la filosofía como una medicina del alma, y describe brevemente a Solón y a los Siete Sabios antes de considerar la vida y enseñanzas de Diógenes de Sínope, aunque a veces lo confunde con Diógenes de Seleucia, llamado el Babilonio. Se detiene en las virtudes de Diógenes a lo largo de catorce capítulos, elocuentemente titulados: 1) «Sobre Antístenes, maestro de Diógenes»; 2) «Sobre la vida de Diógenes y sus virtudes, principalmente su voluntaria aceptación de la pobreza, su firmeza de alma y su constancia»; 3) «Sobre su rechazo de los presentes de Alejandro y de cómo demostró ser más poderoso que él»; 4) «Cómo, de acuerdo con Séneca, fue igual a los dioses inmortales»; 5) «Cómo quiso volver a la esclavitud, y así la

27. Véase *De Casibus Virorum Illustrium, Des cas des nobles hommes et femmes*, 16, 12-13, ed. P. M. Gathercole, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures 74, Chapel Hill, 1968, p. 200.

suerte le fue más favorable que al rey de Persia»; 6) «Sobre su paciencia cuando fue calumniado»; 7) «Sobre su paciencia y buen ánimo en cautividad»; 8) «Sobre su paciencia frente al dolor»; 9) «Sobre su dominio de sí mismo para suprimir los vicios y los afanes»; 10) «Sobre su franqueza para criticar a los demás y no adular a nadie»; 11) «Sobre su compasión por el sufrimiento ajeno»; 12) «Sobre sus diversos dichos»; 13) «Sobre su debate con Antípatro acerca de la venta de mercancías»;[28] 14) «Sobre su misión y legado ante el Senado romano».[29] En medio de tanto encomio, se pasa en silencio, huelga decirlo, sobre el desdén de Diógenes por la *humana verecundia.*

Juan de Gales distaba de estar solo cuando abogaba por imitar la franqueza de Diógenes para criticar a los demás, y su absoluto desprecio por la lisonja. Algunos llegaron tan lejos como para desear que tuviera algunos sucesores dispuestos a referirse con parecida franqueza a los eclesiásticos corruptos, especialmente a los de la curia romana. En los *Carmina Burana* hay un poema a este respecto titulado *Diogenis cum Aristippo Dialogus.*[30]

Si bien el *Compendiloquium* representa ciertamente el intento más logrado de la Edad Media por reconciliar cinismo y ética cristiana, no deberíamos olvidar la obra de Jacques Legrand (*c.* 1365-1415), un agustino que se inspiró en Juan de Gales.[31] Legrand no sólo compuso varios tratados importantes en latín, sino que hizo adaptaciones de los mismos al francés, asegurando con ello su difusión más allá de los círculos del clero y de la elite culta. Esto es importante porque a menudo se refiere a los cínicos, como por ejemplo en *Archiloge Sophie*, adaptado de su *Sophilogion.* Transcribe así lo que él llama un proverbio:

Philozophes jadis furent par sapience
Gens sur tous reputez de grande excellence,
Comme fut Socrates, Platon et Democrite.
Ainsi le nous tesmoingne leur vie bien descripte.

28. Obviamente se trata de una confusión con Diógenes de Seleucia.

29. Otro caso de confusión con Diógenes de Seleucia.

30. *Carmina Burana*, n.º 189, ed. A. Milka y O. Schumann, Munich, 1985, páginas 560-564.

31. Véase E. Bertan, «Christine de Pizan, Jacques Legrand et le *Communiloquium* de Jean de Galles», *Romania* 104, 1983, pp. 208-228.

A estos versos les sigue el comentario «Diógenes también lo rechazó todo para adquirir comprensión, como dice san Jerónimo respondiendo a Joviniano».[32] De la misma manera, en su *Livre des bonnes meurs*, trata del ascetismo del sabio Diógenes, quien «desdeñaba los alimentos copiosos y todos los excesos»,[33] por lo que, de esta manera, era más rico que los ricos codiciosos, pues compartía con Crates[34] «pobreza espiritual y auténtica suficiencia».[35] Legrand insiste en que la pobreza de los cínicos era genuina y no sólo para exhibirla, como lo subraya al compararlos intencionadamente con los pobres de espíritu que, según nos dice la Escritura, son bienaventurados de Dios (Mateo 5, 3).[36] El estrecho vínculo entre cinismo y cristianismo queda igualmente claro en la ausencia de interés que debería manifestarse a propósito de la propia tumba:[37]

> Sobre este mismo tema, leemos en el segundo libro de las vidas de los Padres que un día un hombre bueno vio que uno malo era enterrado con todos los honores en una lujosa tumba, mientras que otro hombre bueno era abandonado en los campos, para pasto de las bestias. Entonces un ángel le dijo al hombre, que permanecía sorprendido y airado ante aquella visión: «Amigo mío, no te enfades, pues la tumba es el pago al hombre malo que no hizo bien en vida, mientras que el hombre bueno al que se comen los perros es recompensado de muy otra manera en el paraíso.» Queda claro, pues, que ambicionar una tumba no es bueno de ninguna manera. Y así leemos que Diógenes ordenó que tras su muerte su cuerpo se abandonara a las aves y a las bestias para que se alimentaran de él. Cuando se le preguntó por qué, respondió que tras su muerte las bestias no le producirían daño al despedazarlo y al devorar su cuerpo; que de este modo saldrían grandemente beneficiadas al nutrirse de él; y que era mejor servir de alimento que dejarse descomponer. Este relato lo recoge Cicerón en el primer libro de sus *Tusculanas*.

32. Véase E. Beltran, ed., *Jacques Legrand, Archiloge Sophie, Livre de bonnes meurs*, Bibliothèque du XVe siècle 49, París, 1986, p. 38.

33. Véase *ibid.*, *Livre des bonnes meurs*, parte I, p. 324.

34. Véase *ibid.*, cap. 18 (*«Comment l'estat de povreté est moult agreable et plaisant a Dieu»*), p. 339.

35. Véase *ibid.*, pp. 337-338.

36. Véase *ibid.*, parte II, cap. 15 (*«Comment l'estat de povreté doit estre agreable a Dieu»*), p. 365.

37. Véase *ibid.*, cap. 34 (*«Comment nul ne doit estre curieux de sa sepulture»*), pp. 395-396.

Al desconocido ilustrador del manuscrito del siglo XV *Livre de bonnes meurs*, conservado en el Musée Condé, en Chantilly (manuscrito 297), le impresionó de tal manera esa imagen, que representó a Diógenes junto a su tonel mientras le picaban los pájaros estando aún vivo.[38]

Cinismo y humanismo cristiano

Las diversas anécdotas que bordean el escándalo o caen plenamente en él, y que adornaban la vida de Diógenes de Sínope en los escritos de Diógenes Laercio y Ateneo, no evitaron que el Renacimiento continuara la tradición medieval de volver sobre las características propias del cinismo. El poeta y moralista Maffeo Vegio (1407-1458), famoso por su continuación de la *Eneida*, es un ejemplo particularmente interesante. Era agustino, canónigo de San Pedro de Roma, y gozó del favor de los papas Eugenio IV y Nicolás V. Fue una de la primeras personas en usar la traducción al latín de Diógenes Laercio debida a Ambrogio Traversari. Lo hace especialmente en su obra principal sobre educación, *De Educatione Liberorum et Claris Eorum Studiis ac Moribus*. A pesar de su nuevo conocimiento de la vida de Diógenes, Maffeo Vegio continúa citando a los cínicos como un modelo ejemplar, y Diógenes casi se convierte en un símbolo universal del filósofo. Maffeo Vegio también se remite a Diógenes cuando explica que los jóvenes deberían estudiar filosofía no por la comprensión que podría proporcionarles con fines especulativos, sino para obtener una intuición inmediata de los justos y honestos fines que uno debiera proponerse en la vida y de cómo pueden alcanzarse, así como aprender a reaccionar con ecuanimidad ante la felicidad lo mismo que ante el infortunio. Vegio ensalza a Diógenes por lo que dijo cuando se le preguntó sobre lo que había aprendido de la filosofía: «Si no otra cosa, al menos estoy preparado para lo que sea.»[39] Igualmente aprueba la forma en que Antístenes, Crates y Diógenes denunciaban a los aduladores y se mantenían en guardia contra ellos.[40] Se toma asimismo la molestia de excusar a los cínicos por su falta de *verecundia*, que explica por

38. Esta pintura está reproducida en la cubierta de la edición en rústica de L. Paquet, *Les cyniques grecs*, París, 1992.

39. *De Educatione Liberorum* 3, 8 («Vt Adolescentes ad Studia Philosophiae Invitentur»), ed. *Bibliotheca Veterum Patrum* 15, Colonia, 1622, p. 865.

40. *Ibid.*, 3, 11, 866.

el simple código moral de su época, aunque evocando un ejemplo menos serio que sus prácticas sexuales: «Comer en lugares públicos, como los cínicos, va en contra de la decencia, si bien los antiguos lo hacían a menudo. Aunque nos resistimos a ensalzarlos por eso, tampoco los condenamos, pues semejante conducta derivaba de un modo de vida en general más sencillo y humano. Aquellos tiempos eran mucho más humildes, y las personas no preparaban los alimentos de manera tan suntuosa que pudieran sentirse avergonzadas de que las vieran comerlos en público.»[41] En su *De Perseverantia Religionis*, Maffeo Vegio hace una comparación más bien atrevida entre la perseverancia en la religión y la decisión de Diógenes de seguir a Antístenes y recibir enseñanza de él.[42]

Robert Gaguin también subraya los numerosos puntos que tienen en común cinismo y cristianismo. Gaguin era humanista y diplomático, y pertenecía a la orden trinitaria, de la que fue elegido vicario general en 1473. Escribió a Florimond Robertet, secretario del rey Carlos VIII de Francia, enviándole la edición parisiense de 1486 de las cartas apócrifas de Crates:[43]

> No creas que ignoro que estás demasiado ocupado para dedicar mucho tiempo a las cartas. En la corte te abruman las preocupaciones urgentes, y por eso no te envío un texto demasiado largo. Estas cartas de Crates son lo bastante breves para que las leas todas dos veces en una hora o una sola en un instante. En realidad, debe ser el más delgado de mis libros. Si por casualidad encuentras tiempo para echarles una ojeada, verás que muchas de las cartas se ajustan a la ley cristiana. Te sorprenderá que un cínico que vivió siglos antes de Nuestro Señor pudiera experimentar tal desdén por las riquezas y viviera en tan absoluta pobreza, todo por amor a la filosofía.

Así el humanismo cristiano no duda en subrayar los elementos que percibe como moralmente inatacables y pasa discretamente por encima del resto, aunque de manera ocasional hace esfuerzos para interpretarlos bajo una luz más aceptable. Por ejemplo, Alessandro d'Alessandro sos-

41. *Ibid.* 6, 3, 885.

42. *De Perseverantia Religionis* 1, 6, ed. *Bibliotheca Veterum Patrum* (cit. *supra*, n. 39), p. 897.

43. Véase L. Thuasne, ed., *Roberti Gaguini Epistole et Orationes. Texte publié sur les éditions originales de 1498, précédé d'une notice biographique et suivi de pièces diverses en partie inédites*, París, 1903, pp. 316-317.

tiene que si Diógenes, como Platón, estaba a favor de tener las mujeres en común, era sólo para evitar el grave delito de adulterio.[44] Unos sesenta años más tarde, Hieronymus Wolf dirá más o menos lo mismo, pero añadiendo que aquello debía interpretarse irónicamente *(eirōnikōs et per ridiculum)*.[45] También se hallaron excusas científicas para ciertos tipos de conducta: Mario Equicola explica en su *Libro di natura d'amore* (1525) que si Diógenes, «una persona de gran severidad y continencia, había hecho uso de Venus en varias ocasiones», se debía a que sentía que «la retención de su semilla era nociva y dañina para él». Esto concordaba con las enseñanzas de los esclarecidos doctores, quienes sabían que «una pequeña cantidad de materia encerrada en un lugar es dañina para el conjunto del cuerpo, y que el semen en movimiento perjudica cuando no es expulsado».[46] De este modo surgió cierta concepción del filósofo cínico que acabó cristalizando en la imagen de Sileno popularizada por Erasmo. Con Cristo y sus apóstoles, Sócrates («san Sócrates, ruega por nosotros») y Epicteto, Erasmo coloca a Antístenes y Diógenes entre los silenos alineados frente a las masas de *mundani*, los sofistas, los pedantes doctores aristotélicos y todos aquellos para quienes contaban las apariencias. En uno de sus *Adagia* (de la edición de 1515 en adelante) explica quiénes eran los silenos de Alcibíades, y continúa:[47]

> Antístenes, con su bastón, su bolsa y su manto, era como un sileno, más rico que un rey. Diógenes era como un sileno, y la plebe le llamaba perro. Alejandro, el primero y más hermoso de los príncipes, reconoció algo divino en él y dijo que si no fuera Alejandro desearía ser Diógenes. Aunque Alejandro, precisamente por serlo, debiera haber deseado tener las cualidades del alma de Diógenes.

Además, justificando el orden de presentación de los autores en su *Apophthegmata*, Erasmo manifiesta valorar a Diógenes y Aristipo tanto como a Sócrates:[48]

44. Véase *Genialium Dierum libri sex* 6, 1, ed. Leiden, 1673, vol. 1, p. 863.

45. Véase *Tabula Compendiosa... a G. Morellio Tiliano collecta. Cum Hier. Wolfii annotationibus...* (Basilea, 1580), p. 84.

46. Ed. Venecia, 1563, p. 216.

47. *Adagia*, n.° 2201 («Sileni Alcibiadis»), ed. S. Seidel-Menchi en *Opera Omnia*, vol. II-5, Amsterdam, 1981, pp. 159-160.

48. *Apophthegmata*, en *Opera Omnia*, ed. J. Leclerc, 10 vols., Leiden, 1703-1706, vol. 4, 172B.

No me parece fuera de lugar, siguiendo la santidad festiva [*faceta sanctimonia*] de Sócrates y la alegre libertad de Aristipo, llegar a Diógenes de Sínope, quien sobrepasa con mucho a los otros con el inagotable encanto de sus palabras. A la postre, sin embargo, con todas sus discordantes cualidades, tengo que poner a los tres a la par. Por más que sean diferentes, son iguales entre ellos.

En la dedicatoria de *Apophthegmata*, Erasmo explicó que el mismo tono de sus palabras, gráciles y amables, los hacían infinitamente más adecuados para la educación de los príncipes y de los jóvenes, pues conducirían con más facilidad a la rigurosa sabiduría de lo que habrían sido capaces sus detractores Jenócrates y Zenón. Ello a pesar de que al menos en el *Moriae Encomium* (1509) Erasmo acepta la versión de la muerte de Diógenes por suicidio. La señora Locura exclama: «Pero ¿quiénes son los que se dieron muerte a sí mismos porque estaban disgustados con la vida? ¿No fueron los que se hallaban próximos a la sabiduría? Entre ellos encontramos no sólo a Diógenes, Jenócrates, Catón, Casio y Bruto, sino al famoso centauro Quirón, que escogió la muerte en el momento mismo en que pudo haberse convertido en inmortal.»[49]

Pero en otras obras del mismo ambiente cristiano humanista, el elogio del cinismo queda considerablemente diluido. Tal es el caso de los escritos del poeta carmelita Giovan Baptista Spagnoli, llamado el Mantuano. En su breve *De Vita Beata* (1463), una de sus primeras piezas, compuesta mientras aún era novicio, así como en su *De patientia*, Spagnoli alaba el desinterés de los cínicos por las riquezas así como su rigor en la crítica de los actos malvados,[50] esos enemigos que rechazaban los cínicos, como rechazaban también a los satíricos, los autores cómicos y otros críticos de la sociedad.[51] Hubiera sido descortés por parte de Spagnoli dirigir contra ellos su violencia verbal, puesto que él mismo cultivaba las invectivas contra las mujeres y los eclesiásticos corruptos, invectivas que en épocas posteriores se juzgarían obscenas. No obstante, Spagnoli sitúa a los cínicos a distancia del cristianismo. De forma muy parecida a otras filosofías antiguas como las de Pitágoras, Sócrates, Platón o Aristóteles, el cinismo, a falta del «condimento» de la fe, no puede ser más que una

49. *Moriae Encomium* 31, ed. C. H. Miller, *Opera Omnia*, vol. IV-3, p. 108.
50. *De Vita Beata*, en *Opera Omnia*, Amberes, 1576, vol. 4, f. 185v.
51. *De Patientia* 1, 29, en *Opera Omnia*, cit., vol. 4, ff. 43v-4r.

débil luz con la que el hombre sólo puede ver que no sabe nada.[52] Además, el ascetismo cínico no llega lo bastante lejos puesto que todavía manifiesta demasiado interés por el cuerpo. Al explicar por qué Dios menosprecia el cuerpo, Spagnoli escribe: «Ahora me refiero a los paganos. Los pitagóricos no comían carne. Diógenes, que pedía limosna con su bolsa y su bastón, enseñó a sus discípulos a mendigar. Yo creo que era en respuesta a esto que dijo Cristo [Lucas 10, 4]: "No llevéis ni el bastón, ni la alforja de los mendigos", con lo que nos enseña que deberíamos cuidar de nuestros cuerpos aún menos que Diógenes.»[53] Pero convendría señalar que Spagnoli cambia el *sacculum* (bolsa) del texto de la Vulgata por *baculum* (bastón), aunque es imposible precisar si se trata de un cambio deliberado o de un simple descuido. En cualquier caso, es una de las primeras veces que se recurrió a este texto (y por lo mismo a los textos correspondientes en Mateo y Marcos)[54] para arremeter contra los cínicos.[55]

Aunque no con mucha claridad expositiva, en el *De Patientia* de Spagnoli también se menosprecia la tan alabada *apatheia* de los cínicos. Dice que ese desapego no puede ser fundamentalmente moral si su único fin consiste en escapar de nuestras pasiones. Éstas, como el dolor, la tristeza o la alegría, no son actos en sí mismos, aunque conduzcan a actos o vayan acompañadas por ellos, tanto si se trata de actos de la voluntad o del sentimiento. Las pasiones, sin embargo, no hacen sino perturbar nuestras acciones, y por eso se desea la *apatheia*. Pero, prosigue el autor, no es la perturbación lo pecaminoso, sino la acción en sí.[56] La *apatheia* de los cínicos carece, pues, de valor moral, puesto que no se refiere a las acciones: no toma en cuenta la moralidad de un acto y sólo se relaciona con la pasión que lo acompaña, la cual carece de carga ética en sí misma.

Una posición similar mantiene Gianfrancesco Pico della Mirandola en su *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium et Veritatis Christianae Disciplinae* (1520). Hay puntos en común entre el cristianismo y algunas enseñanzas morales de los antiguos filósofos, como la condena cínica del

52. *Ibid.* 3, 2, f. 124v.
53. *Ibid.* 2, 24 («Cur Deus Floccipendat Corpus, Rationes Naturales»), f. 106v.
54. Véase Mateo 10, 9-10; Marcos 6, 8-9; véase también Lucas 22, 35. Estos versículos tampoco mencionan el báculo.
55. Sobre estos versículos, véase F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield, 1988, pp. 47-48.
56. *De Patientia* 1, 23, ed. cit. (*supra*, n. 51) f. 35r-v.

placer o el desdén por el esplendor y la vanagloria.[57] Pero tales puntos no bastan. La perfecta felicidad humana no consiste en vivir como un perro, sino en abandonarse uno a Cristo, y todas las escuelas de filosofía que esperen sobrevivir sólo pueden inclinarse ante el cristianismo.[58]

Pese a tales reservas, que cubrían todas las enseñanzas morales del mundo antiguo, la actitud de los primeros humanistas cristianos respecto al cinismo, al igual que la de sus predecesores medievales, fue en general positiva.

El cinismo en la literatura apologética y en los sermones

Esta actitud positiva hacia el cinismo se extendió a numerosos autores eclesiásticos a lo largo del siglo XVI. Por ejemplo, en su *De Republica Christi dialogi tres* (1556), Alejo Salamanca ensalza a Diógenes por su condena de los aduladores, su templanza y su sobriedad.[59] Esta actitud recibió nuevos ímpetus con la publicación en 1571 de *Collectanea Moralis Philosophiae*, del famoso dominico español fray Luis de Granada. Su antología de máximas para uso de predicadores, tomadas principalmente de las obras de Plutarco y Séneca,[60] también otorga un lugar importante a los cínicos, y a Diógenes en particular.[61] En toda su obra, incluso en sus sermones,[62] fray Luis de Granada insiste en el contenido pedagógico del cinismo.

Este uso de los cínicos junto con otros filósofos clásicos continuó en el primer cuarto del siglo XVII. Los jesuitas estimularon la difusión de un estilo asiático, tan ingenioso como colorista, y que influyó mucho en los predicadores de la época, quienes dieron rienda suelta a su gusto por el conocimiento secular. Éste lo desplegaban viniera o no a cuento, con el resultado de que los sermones de la época dan la impresión de llevarle a uno por unas galerías sin fin, donde se agrupan, en batiburrillo, per-

57. Véase *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium et Veritatis Christianae Disciplinae* 3, en *Opera Omnia*, Basilea, 1573, p. 808.

58. Véase *ibid.* 1008.

59. Véase *De Republica Christi* 30, 122, 133.

60. Como sugiere el título completo: *Collectanea Moralis Philosophiae tomis III, Quorum I. Selectissimas Sententias ex Omnibus Senecae Operibus; II. Ex Moralibus Opusculis Plutarch; III. Clarissimorum Principum et Philosophorum Insigniorum Apophthegmata Complecitur.*

61. Véase lib. 2, clas. 1, cap. 10.

62. Véase *Canciones de tempore*, miércoles de la tercera semana de cuaresma, serm. 3.

sonas y autoridades sin conexión entre ellas. Tal era el caso de predicadores como Pierre de Besse, a quien se debe un sermón sobre la justicia evangélica,[63] o del ahora olvidado Antoine de Lot, que trató de la ira.[64] Ambos sacaban a colación la forma en que un cínico como Diógenes era capaz de dominar sus pasiones. Jacques Suares de Sainte Marie, un observante portugués, llegó a aplicar a las potencias del alma el encomio que hizo Antístenes de la armonía fraterna, en un sermón sobre la expulsión de los demonios.[65] Huelga decir que la voluntaria pobreza de los cínicos se comparó con la del cristiano, como por ejemplo en un sermón sobre el rico malvado, atribuido a Gaspar de Seguiran,[66] el jesuita que predicaba y confesaba a Luis XIII. A pesar de la fama de ateísmo que en ocasiones le adjudican los autores clásicos,[67] Diógenes llegó a ser evocado como defensor de la creencia en un alma inmortal. El benedictino André Valladier explicó en un sermón que Ferécides fue el primer filósofo en sustentar tal creencia, y que él se la transmitió a Pitágoras. «Sin duda, Diógenes, Sócrates y todos los demás cínicos y estoicos» asumieron la misma verdad después de ellos.[68] También determinados predicadores se refirieron a los cínicos en contextos aún más improbables. Se halla un ejemplo en un sermón sobre la Natividad pronunciado por el agustino español Pedro de Valderrama, cuando se refiere a la Nueva Jerusalén como «cabeza» del mundo. «El cabello y la barba —explica— representan los habitantes de esta ciudad. A los hombres audaces y valerosos los simbolizaba la barba que Diógenes cultivaba, como él decía, para recordarse a sí mismo que era un hombre y que, por ello, venía obligado a descartar cualquier afeminamiento.»[69] La imagen de Diógenes con su

63. *Conceptions theologiques sur tous les dimanches de l'anee*, París, 1618, vol. 1, p. 198.

64. *Sermons salutaires sur tous les jours de l'Advent, pour conduire les Ames pecheresses au chemin du Ciel*, Toulouse, 1622, p. 378.

65. *Tresor quadragesimal, enrichi de plusieurs relevées et admirables considerations tant de l'escripture saincte que de la doctrine des SS. Peres pour les sermons de tous les jours du Caresme*, París, 1608, p. 740.

66. *Sermons doctes et admirables sur tous les jours de Caresme et feriees de Pasques, preschez à Paris par un celebre personnage de nostre temps*, París, 1613, p. 323. Esta obra también ha sido atribuida a Phillippe Bosquier.

67. Véase M.-O. Goulet-Cazé, «Les premiers cyniques et la religion», en Goulet-Cazé y Goulet (*supra*, n. 1), pp. 117-158 (aquí, 145 sq.).

68. *La Saincte Philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant preschez à Paris à St. Medric l'an 1612*, París, 1614, p. 176.

69. *Sermons sur toutes les festes de Nostre-Dame... traduits en François par F. A. Simeon*, París, 1609. Segundo sermón de la Natividad, pp. 185-186.

linterna también aparece una y otra vez y, en ocasiones, recibe un tratamiento imaginativo. El cartujo Polycarpe de la Rivière trata de mostrar en su *Angelique* (1626) cuán arduo es para un hombre conocerse realmente a sí mismo sin conocer la esencia de las cosas, sino tan sólo sus accidentes. Afirmó que si Diógenes anduvo a plena luz del día con una linterna, diciendo que buscaba a un hombre, fue precisamente con el fin de demostrar que, para alcanzar la verdadera comprensión de lo que es un hombre, era necesario ir más allá del aspecto y la forma exteriores, a través de los cuales normalmente se le juzga y define.[70] De nuevo en sus *Trois discours pour la religion catholique: Des miracles, des saints et des images* (1600), el jesuita Louis Richeome denuncia la ceguera de los hombres, añadiendo que un «Diógenes cristiano, utilizando su linterna para buscar a quienes veneraban los milagros, hubiera hallado dificultades para encontrar a un hombre entre un millar».[71]

CINISMO Y MONAQUISMO

Sabemos que ya en la antigüedad se establecieron semejanzas entre cinismo y monaquismo, sobre todo cuando el emperador Juliano denunció el desprecio por el mundo que los cínicos compartían con los anacoretas de la Tebaida en sus retiros solitarios.[72] Esas semejanzas volvieron a evocarse durante el Renacimiento. En el libro 5 de su popular *Hyeroglyphica, sive De Sacris Aegyptiorum, Aliarumque Gentium Literis Commentarii* (1556), Piero Valeriano compara a los cínicos con los franciscanos, aunque sin llegar a nombrar a los segundos:[73]

> Los egipcios designaban principalmente con el nombre de perro a aquellos cuya función era enseñar religión. Ello se explica porque quien

70. *Angelique: Des excellences et perfections immortelles de l'ame*, Lyon, 1626, p. 14.

71. *Trois discours pour la religion catholique: des miracles, des saints et des images*, Ruán, 1600, pp. 122-123.

72. Véase Goulet-Cazé (*supra*, n. 7), p. 2776. G. Dorival («Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs», en *Mélanges Spanneut*, Lille, 1994, p. 70, n. 46) critica el material utilizado por P. Courcelle en apoyo de su tesis («La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité», *Journal des Savants*, 1980, pp. 85-101). Según Courcelle, los polemistas anticristianos presentaban a esos monjes como sucesores filosóficos de los cínicos.

73. *Hieroglyphica* 5, «De lis Quae per Canem Significantur ex Sacris Aegyptiorum Literis», Basilea, 1556, f. 39r.

había de enseñar las escrituras sagradas debía prepararse continuamente para ladrar como un perro y no desistir nunca de atacar el vicio. Debía ser fiero, y no encontrar jamás buenas cualidades en un personaje impío, de la misma manera que se comporta un perro con quienes reconoce, con sus ojos o con su hocico, que no pertenecen a la casa de su amo. Elías, Jeremías, Ezequiel, Oseas y muchos otros fueron así entre los judíos. Entre los griegos, Diógenes fue uno de los más grandes. En efecto, solía dársele el sobrenombre de cínico, que proviene de la palabra «perro». Desde entonces, todo el grupo de los cínicos se ha hecho famoso por su extrema austeridad. Hay otro grupo, no muy distinto, que se ha propagado por casi todo el mundo hasta nuestros días. Es famoso por observar reglas que consideramos de lo más santas y por profesar la doctrina más verdadera, así como por desdeñar merecidamente todo cuanto es profano. Sus miembros visten ropas bastas y casi siempre van descalzos. En todo momento siempre ha habido hombres que han rechazado el placer y el lujo, están satisfechos con poco o nada, llevan una vida intachable y recriminan a quienes viven pecaminosamente. Así el buen predicador no debería sentirse cohibido para amonestar a los disolutos por temor a ser considerado atrevido.

Justus Lipsius, en su *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri III* (1604), comparaba explícitamente a los cínicos no con los franciscanos en general, sino con los capuchinos en particular. Ellos eran, dice, hombres que practicaban de manera auténtica la virtud, la paciencia y la pobreza, y se distinguían de los cínicos por una piedad de la que carecían los antiguos.[74]

La denuncia cristiana del cinismo

No todos los autores religiosos estaban dispuestos a creer que un filósofo cínico podía ser un modelo, no importaba de qué clase, para un cristiano, o que pudieran existir algo más que parecidos superficiales entre ambas creencias. Algunos debieron haber considerado la misma expresión «un Diógenes cristiano» como impía y francamente aberrante. Como la cristianización del cinismo se encuadraba en un esfuerzo más amplio del humanismo, que pretendía reconciliar la filosofía de la antigüedad con el

74. *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* I, 13 («Cynicos Originem Stoicis Dedisse, et Dogmata Fere Convenire. Illi ex Professo Laudati»), en *Opera*, Lyon, 1613, vol. 1, p. 759.

cristianismo, la condena del cinismo encajaba con el rechazo paulino de la sabiduría humana, en especial de la pagana (1 Cor. 3, 19-20).

Esta prudencia, que se acerca a la hostilidad abierta, hacia los autores de la antigüedad, estuvo presente a lo largo de toda la Edad Media. Por ejemplo, en el anónimo del siglo XIV *De Divisione et Laude Philosophiae Quae ad Mores Pertinet*, a los cínicos se les llama «execrable secta».[75] En el alba del Renacimiento, esta actitud fue adoptada de manera extrema por el dominico Giovanni Dominici en su *Lucula Noctis* (1405). Dominici escribió su obra para criticar el humanismo, que veía como un retorno a la antigüedad, y para contrarrestar los argumentos de Coluccio Salutati en favor del estudio de los clásicos y de su cultura, al servicio del cristianismo. Dominici empieza por presentar dichos argumentos, dos de los cuales están directamente relacionados con nuestro tema. El primero es que el cristiano no debería ser inferior en conocimiento a los antiguos. Quien quisiera explicar el Eclesiastés también debería conocer las enseñanzas de platónicos, estoicos, peripatéticos, jonios, epicúreos, los llamados matemáticos, cínicos y otros filósofos. Pues si el Eclesiastés no encierra tales enseñanzas, al menos presupone su conocimiento.[76] El segundo argumento se refiere al cinismo en particular. Salutati propone estimular el examen de la ética cínica señalando que, mucho antes que los primeros cristianos, los cínicos habían sido apasionados partidarios de la pobreza y habían elegido un género de vida mendicante.[77]

Tras revisar los argumentos de Salutati (caps. 1-12), Dominici procede a demolerlos. Sostiene que, a fin de cuentas, estudiar los textos de la antigüedad clásica es un fútil ejercicio comparado con muchos otros que son más urgentes. («Reporta mayor utilidad a un cristiano trabajar en los campos que leer libros escritos por paganos.») El estudio de los autores paganos debe dejarse, si acaso, para una época mejor y más santa que está por llegar. La filosofía de los antiguos es inútil, en particular en lo que concierne a la comunidad, pues «sucede a menudo

75. Véase cap. 5: «De Inhonesta Vita Philosophorum, et Quomodo Aliter Vixerunt, Aliter Docuerunt, et de Execrabili Secta Cynicorum», ed. G. C. Garfagnini, «Da Seneca a Giovanni di Salisbury: "Auctoritates" morali e "vitae philosophorum" in un ms. trecentesco», *Rinascimento*, ser. 2, 20, 1980, pp. 201-247 (aquí, 213).

76. *Lucula Noctis* 9, ed. E. Hunt, *Iohannis Dominici Lucula Noctis*, Publications in Mediaeval Studies, The University of Notre Dame; Notre Dame, 1940, p. 80.

77. *Lucula Noctis* 9, ed. cit., p. 97.

que quien desearía saberlo todo no sabe nada, y nosotros ciertamente nunca hemos sabido de filósofos que fueran útiles al pueblo, ni de ningún gobernante que se entregara a la filosofía. Sócrates desdeñaba los cargos públicos, Diógenes las cortes reales, Platón las masas, Anaxágoras las riquezas, mientras que Plotino se refugiaba en lugares no frecuentados». Siguiendo la ley divina y no sometiéndose a los preceptos de los filósofos, los gobernantes alcanzarán el éxito, siendo poderosos y efectivos al servicio de su pueblo.[78] En cuanto a las semejanzas entre las enseñanzas de los filósofos paganos y sus contrapartidas cristianas afirma que son puramente superficiales. El parecido entre la pobreza cínica y la evangélica es sólo externa: ambos tipos de pobreza están separados por el ancho abismo de la fe. Cuando Cristo no está dentro de nosotros, ninguna conducta puede ser verdaderamente cristiana. Además, no sería realista creer que es posible tomar y escoger entre las enseñanzas de todos y cada uno de los filósofos: «Cultivar la amistad con Cicerón, adecuar la moral a la de Séneca, comer hierbas como Epicuro o aprender de Diógenes a despreciar el mundo, ser un ágil razonador de acuerdo con Aristóteles, un teólogo con Platón, constante como Zenón, aceptar con buen ánimo la adversidad como Sócrates, aguardar con calma la dulzura de la muerte como Catón, y alcanzar la perfección en sentido general siguiendo a Cristo.» Semejante eclecticismo conduce a algo falso, confuso, caótico, en lo que todo lo bueno se mezcla inextricablemente con males evidentes.[79] Tanto caos es típico de la propia filosofía. Como señalaba san Agustín (*De Civitate Dei* 18, 41), los filósofos nunca se ponen de acuerdo sobre nada. Por ejemplo, Aristipo sostiene que el placer sensual del cuerpo es el mayor bien, mientras que para Antístenes el mayor bien debe encontrarse en un alma virtuosa.

La herejía cínica: begardos y turilupinos

Dominici no sólo recrimina a los cínicos su inmodestia sexual, sino que los vincula en este terreno a una secta herética de su tiempo:[80]

78. *Lucula Noctis* 18, ed. cit., p. 150.
79. *Lucula Noctis* 20.
80. *Lucula Noctis* 42, ed. cit., pp. 362-363.

Nadie puede negar que los cínicos o, mejor dicho, los Perros (cuyo padre fue el noble Diógenes) también deberían ser venerados en nombre de la sagrada filosofía. Pues los antiguos les llamaban filósofos, y ellos diferían de otros principalmente en que abandonaron toda modestia y pudor, al igual que el parricida Absalón hace tiempo o que los hipócritas actuales. Proclamaban el derecho a mantener relaciones carnales en público con sus esposas, mientras que otros demandaban lo mismo respecto a sus concubinas y seguidoras. Estos grandes hombres predicaban moderación, templanza y paciencia, empleando un discurso muy refinado; pero en la medida en que sus discursos contradecían sus actos, sus palabras no eran las de un filósofo.

Por «hipócritas actuales», Dominici entendía sin duda begardos, turilupinos y otras sectas del Libre Espíritu. Sabemos que los begardos (fustigados también como hipócritas por Nicolás Eymerich, el inquisidor de Cataluña y Aragón)[81] creían que el hombre perfecto, el hombre unido a Dios en espíritu, está completamente libre de pecado y puede hacer con su cuerpo lo que quiera. Así, no peca cuando realiza un acto carnal bajo la influencia de la naturaleza y la tentación. El vínculo entre los cínicos y la Sociedad de los Pobres, como se llamaban a sí mismos, ya lo había establecido Jean de Gerson. En un sermón pronunciado en París con motivo de la festividad de san Luis, probablemente en el año 1393, el Muy Cristiano Doctor enumera las cualidades de un buen educador:[82]

En cuarto lugar, debería hablar con frecuencia de lo que es honrado y bueno, a diferencia de quienes no sólo nombran, sin sombra de vergüenza, las partes inmodestas del cuerpo y los actos desagradables, sino de quienes, con mucha mayor impudicia, se atreven a sostener que, en nombre de la razón, es correcto actuar así. No se dan cuenta de que cuando dicen esas cosas caen en la herejía de los begardos y los turilupinos, que proclamaban que nada que sea natural debería ser capaz de cohibirnos. Son como los cínicos, para quienes tendríamos que vivir como los perros, desnudos y recreándonos con las partes vergonzosas del cuerpo. Semejante actitud la condena Cicerón en su *De Officiis* [1, 35] cuando trata de la belleza y de lo que es adecuado. También Séneca dice: «No de-

81. Véase mi edición de su *Contra Alchimistas*, en *Chrysopoeia* 1, 1987, pp. 93-136 (aquí, 126).

82. *Sermo Factus Parisiis in Die Sancti Ludovici Francorum Regis*, ed. P. Glorieux en *Jean Gerson, Œuvres complètes* 5, París, 1963, p. 163.

beríais decir nada indecente, pues las meras palabras nos harán gradualmente menos pudorosos acerca de la cosa en sí.» «Las conversaciones malas estragan las buenas costumbres», añade el Apóstol [1 Cor. 15, 33].

Posiblemente Giovanni Dominici conocía el texto de Gerson. Sea como fuere, el juicio de Gerson sobre los cínicos se extendió ampliamente en el último cuarto del siglo XVI a través de Gabriel du Préau. Este último era un celoso adversario de la Reforma, y publicó un diccionario de herejías en 1569, *De Vitis, Sectis et Dogmatibus Omnium Haereticorum*. En su artículo «Turilupini», reproduce, con ligeras modificaciones, el pasaje antes citado, junto con otro texto de Gerson, que había llamado a los turilupinos «epicúreos con vestiduras de Cristo».[83] Du Préau va más lejos que Gerson al insistir en los vínculos que unían a los herejes begardos y turilupinos con cínicos y epicúreos, considerando que estos últimos grupos eran heréticos y asignando a cada uno de ellos una entrada separada en su diccionario. La correspondiente a los cínicos dice así:[84]

> Los cínicos eran filósofos de la secta de Antístenes, quien fue el primero en introducir este nuevo tipo de filosofía. Su nombre deriva del gimnasio de Cinosarges, donde enseñaba Antístenes; o de la mordedura perruna con que atacaban el estilo de vida de todos; o bien por su costumbre de copular en público como los perros, que era lo que, según Diógenes Laercio, hacían Crates e Hiparquia.
>
> Estos filósofos carnales y bestiales, que creían aceptable copular con las mujeres con la misma impudicia con que lo hacen los perros, fueron imitados por los valdenses y otros herejes similares varios siglos después. De acuerdo con las profecías de san Pedro [2 Pedro 2], sus libertinajes fueron copiados por muchos, quienes despreciaban toda autoridad y blasfemaban contra el poder soberano, como veremos.

En el siglo XVII, el texto de Gabriel du Préau y su resumen del sermón de Gerson los usaron varios autores. Entre éstos figuraron el teólogo protestante Josua Arnd, en su *Lexicon Antiquitatum Ecclesiasticarum* (1669), que nos permite conocer la existencia de una secta cínica hacia

83. Véase *De Vitis, Sectis et Dogmatibus Omnium Hæreticorum, Qui ab Orbe Condito, ad Nostra usque Tempora, et Veterum et Recentium Authorum Monimentis Proditi Sunt, Elenchus Alphabeticus...*, Colonia, 1569, p. 482.
84. *Ibid.* 136.

1567;[85] el pastor Paul Stockmann, en su *Elucidarius Haeresium, Schismatum Aliarumque Opinionum et Dogmatum cum Fide Orthodoxa Pugnantium* (1692);[86] y el artículo «Turlupins» del *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle. Gracias a Bayle, los dos textos llegaron a conocimiento de André-François Boureau-Deslandes, quien, en su *Histoire critique de la philosophie* (1737),[87] exageró considerablemente el número de sectas heréticas que descendían de los cínicos:

> Debo añadir en este punto que los cínicos de ningún modo eran tan inseparables de la filosofía antigua como para no dar lugar a resurgencias en todas las épocas posteriores, y concretamente a mediados de la era cristiana. Pues ¿no podemos dar este nombre a muchas de las sectas que se han propuesto envilecer y deshonrar una religión que ha de ser tan respetada por los misterios de la fe como amada por la práctica moral que enseña? Para referirnos a los más antiguos de ellos, citaremos a ebionitas, maniqueos, adamitas, begardos, turilupinos, valdenses o pobres de Lyon, flagelantes, *humiliati*, cátaros o patarinos, anabaptistas, menonitas, cuáqueros o agitadores, así como los pequeños profetas, que escaparon de las Cevenas y a los que hemos visto extenderse en grado extremo por Inglaterra en nuestros días. La historia actual de estas sectas podría muy bien denominarse la historia de los cínicos cristianos o la historia del fanatismo en el cristianismo.

Bufones estúpidos y depravados

Abandonaremos ahora la esfera de la herejía y regresaremos a las críticas formuladas por Giovanni Dominici a filósofos antiguos en general y a los cínicos en particular. Una de tales críticas, que iba a reaparecer una y otra vez durante el Renacimiento, discrepaba de su incapacidad para controlar los asuntos mundanos como debían. Este argumento lo utilizaron incluso los enemigos de Dominici, los humanistas. Para muchos de ellos, el cinismo no se ajustaba a uno de sus criterios funda-

85. *Lexicon Antiquitatum Ecclesiasticarum*, Greifswald, 1669, p. 497: «Cynici. Philosophi fuerunt, et quidem carnales et bestiales, dicentes: Licere cuique commisceri foeminis instar canum omni pudore sublato. Vixere c. A. D. 1567.» Arnd escribe sobre los turilupinos (*ibid.* 495): «1372. Turilupini. Cynici professione, docebant, de nulla re, quae nobis a natura data est, erubescendum esse. Gerson contra illos nonnulla scripsit.»
86. *Elucidarius...* (ed. Leipzig, 1697), pp. 181-182.
87. *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, 1737, vol. 2, pp. 192-193.

mentales, a saber, el de utilidad.[88] En tal sentido va la crítica de Lorenzo Valla, quien apenas distingue a los cínicos de los estoicos en su *De Voluptate* (1431). Recrimina a unos y a otros su incapacidad para vincular la virtud con el placer y la utilidad, y compara el interés que pueden tener para nosotros con los monos o bufones que nos hacen reír.[89] Esta aproximación fue desarrollada en forma de crítica irónica pero detallada por Leon Battista Alberti en su *Momus* (escrito entre 1443 y 1450)[90] y en sus *Epistolae septem Epimenidis Nomine Diogeni Iscriptae* (h. 1462).[91] La idea de esta última obra proviene de su lectura de las cartas falsamente atribuidas a Diógenes, y que fueron traducidas al latín por Francesco Griffolini. Para Alberti, el cinismo es una doctrina en verdad inhumana, porque más allá de los sofismas que emplea para rechazar todos los placeres de la sociedad y de la civilización, subyace una negación que hunde sus raíces en un odio profundo a uno mismo. La inutilidad del cinismo es también el tema principal del noveno diálogo del *Charon* (h. 1470), de Giovanni Pontano, en el que Caronte, el barquero del inframundo, conversa con Diógenes y Crates.[92] En su *De Magnanimitate*, Pontano contrasta el desinterés que manifiestan Fabricio y Crates.[93] Denuncia en particular el rechazo de las riquezas por los cínicos, que percibe más como rechazable vanagloria que como un sentimiento sincero encaminado a beneficiar a los demás. Pandolfo Collenuccio también se distingue por la crítica a la inutilidad de la filosofía cínica en su *Agenoria* (1497), donde denuncia esa doctrina como la filosofía por excelencia de la inercia, como la madre del fraude, la hipocresía y el vicio, y precisa que la verdadera fuente de la virtud y de la verdad es el trabajo y las artes.[94]

88. Para más detalles, véase mi próximo libro sobre el cinismo en el Renacimiento.

89. *De Vero Falsoque Bono* 2, 29 (= De Voluptate 37, «De Tranquilitate Mentis»), ed. M. de Panizza Lorch, Bari, 1970, pp. 83-84. («Ipsi vero ea ratione habuerunt quod erant illis miraculo ac voluptati novitate vite, sicut, quidam magni viri simias ac quedam monstruosa ob id ipsum quod ridicula sunt in pretio habent, nec bestias modo sed etiam homines fatuos ac deliros.»)

90. Véase R. Consolo, ed., *Leon Battista Alberti. Momo o del principe, edizione critica e traduzione*, Génova, 1986, pp. 50, 188-190.

91. Véase L. B. Alberti, *Opera Inedita et Pauca Separatim Impressa*, ed. G. Mancini, Florencia, 1890, pp. 267-271.

92. Véase *Charon Dialogus*, en *Opera*, Basilea, 1566, vol. 2, pp. 1162-1165. Véase también el quinto diálogo, *ibid.* 1142-1143.

93. *De Magnanimitate libri II*, en *Opera* (ed. cit. *supra*, n. 92), vol. 1, p. 781.

94. Véase *Agenoria*, ed. A. Saviotti, *Pandolfo Collenuccio, Operette morali, poesie latine e volgari*, Bari, 1929, pp. 5-6.

La crítica de los humanistas se hizo dentro del marco de la ética filosófica y, como tal, fue secular, aunque nunca, o casi nunca, estuvo enteramente desvinculada del cristianismo. También se encuentra en varios autores religiosos, como Jean des Caurres, canónigo de San Nicolás de Amiens, quien escribió *Œuvres morales et diversifiées en histoires* (1575). Des Caurres, apologista de la matanza de San Bartolomé, creía que sería mejor para la sociedad y para la humanidad que los filósofos fueran estadistas, o los estadistas filósofos, y por esta misma razón fustigó tanto a los cínicos por su negativa a afrontar las realidades de la vida y de los valores sociales, y por la manera como se burlaban de las cosas más que del uso que se hacía de ellas.[95] Aún más vehemente, e incluso insultante, fue la crítica publicada por el jesuita François Garasse en *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623),[96] crítica que Bayle citó en las notas al artículo «Diógenes el cínico» de su *Dictionnaire*, aunque la consideró como «una andanada de impertinencias». Lo esencial del texto de Garasse es que Diógenes no era más que un hipocondríaco, un loco, un mentecato y un idiota, un bufón, un demente incivil y engreído y, por añadidura, ateo. Garasse se niega a admirar la antigüedad sin reservas y a «canonizar cada palabra y cada acción» de los antiguos como si «Dios les hubiera dotado de infalibilidad». Critica a Diógenes Laercio y a Plutarco por describir las vidas de Diógenes el cínico y de Demócrito con gran detalle, y manifiesta que eso es como «describir los actos y palabras de Brusquet o de Maître Guillaume, que al menos eran tan sabios como ellos». Pues «uno de ellos, Demócrito, era un bromista, y el otro, Diógenes, un mendigo», y «fueron precisamente esos dos quienes introdujeron el ateísmo en la sociedad de los gentiles». Si Diógenes vivía en un barril era porque le gustaba desmedidamente el vino. En esto se asemejaba a la anciana de Aristófanes, que «dispuso ser enterrada en la bodega, con un barril encima para mantener frescos sus huesos»; o como Buchanan, que «mandó llevar una barrica de vino de Burdeos junto a su lecho durante su última enfermedad, a fin de poder alimentar su alma con el aroma de tan delicioso caldo». La búsqueda de un

95. Véase *Œeuvres morales et diversifiees en histoires, pleines de beaux exemples, enrichies d'enseignements vertueux, et embellies de plusieurs sentences et discours. Tiré des plus signalez et remarquables Autheurs en latin* 5, 5, «Plusieurs choses estre mauuaises par le seul abus de les hommes: et de la vilanie de Crates Philosophe Cynique» (ed. París, 1584), ff. 455v-456v.

96. Véase H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Humanistische Bibliothek, Reihe I, Abhandlung 40, Munich, 1979, pp. 104, 223-224.

hombre con una lámpara encendida en pleno día demuestra «un temperamento melancólico en un ataque de locura», y resulta «el colmo del engreimiento ver a todos los hombres salvo a uno mismo como animales». Su forma de dirigirse a Alejandro sólo puede considerarse imperdonable rudeza, cuando aquél había tenido la gentileza de visitarlo en su tonel. También debió haber sido lo bastante imbécil como para llegar a la vejez y ver a un pastor bebiendo en el hueco de su mano, ¡y no haberse dado cuenta hasta entonces de que una copa no es un objeto indispensable! En lo religioso, era «completamente ateo, se reía de los dioses que la gente solía adorar, vivía como un perro, como una bestia bruta, y predicaba que no debemos sentir vergüenza de nada que sea natural. Deberíamos obrar según los impulsos de nuestros sentidos, aunque sea en medio de la calle, como los perros, que se alivian y hacen todo lo demás en público». Así es como vivían los cínicos, «emplenado un lenguaje impío y haciendo cosas desagradables que avergonzarían incluso a los *tapinambours* y a los caníbales».[97] Este diagnóstico no sólo era válido para Diógenes sino para otros cínicos, por ejemplo para Menedemo.[98]

Hallamos un eco de esta postura en otro jesuita, Nicholas Caussin. Ya había utilizado el ateísmo de Diógenes como ejemplo para su teoría de la definición en *De Eloquentia Sacra et Humana libri XVI* en 1619.[99] En *La cour sainte* (1624) denuncia a los «bufones y a todos aquellos que buscan hartarse gratis de comida», a los que emplean un lenguaje rudo y cuyos actos, «con el pretexto de que son naturales», se asemejan a los de Diógenes el cínico.[100] De manera más significativa, la postura de Garasse se repite en el *Socrate chrestien* (1652), de Jean-Louis Guez de Balzac,[101] un texto que Bayle toma en cuenta.[102] Sabemos que Guez de Balzac disputó con Garasse, su antiguo profesor en Poitiers, debido a los ataques de que Garasse, en *La doctrine curieuse*, hizo objeto a Théophile de Viau, amigo de Guez de Balzac. El enfado fue sin embargo breve, y Guez de Balzac aceptó gran parte del contenido de *La doctrine curieuse*.

97. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* 2, 5, París, 1623, pp. 33-137.

98. *Ibid.* 2, 11, 170-171.

99. *De Eloquentia Sacra et Humana* 12, 31, § «Status Finitivus, et de Eius Tractatione», Lyon, 1637, p. 802.

100. Véase *La cour sainte*, «Traicté 3, Passion unziesme: De la honte, section 3: Excellence de la pudeur, et l'opprobe de la impudence», París, 1647, p. 139.

101. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 96), pp. 103, 104, 124.

102. Véase P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, voz «Diogène», nota E.

Tomó prestada su crítica de Diógenes, que dirigió a los autores religiosos que establecían escandalosos paralelismos entre cinismo y cristianismo. Guez de Balzac aceptaba que la antigüedad estaba mejor preparada en materia de filosofía moral que de filosofía especulativa, en la que los antiguos se encontraban irremediablemente perdidos, pero sostenía que mediaba un abismo entre el cristianismo y los códigos morales de los antiguos, incluso en los que parecían semejarse, como en el caso del estoicismo. Considera, pues, inadecuado para un cristiano proponer falsas comparaciones, como hacía cierto predicador al que se refiere sin nombrarlo, limitándose a informarnos de que su innominada fuente tenía impresos varios sermones en Lyon en 1623, y que se había atrevido a escribir: «Si Alejandro no hubiera sido Alejandro, hubiera querido ser Diógenes. Tan alta estima merecía incluso de la realeza y la grandeza la pobreza virtuosa de Diógenes.» A diferencia del anónimo predicador, Balzac considera las palabras de Alejandro «extremadamente pobres». Pues ¿qué significa ser Diógenes? «Violar las leyes y las costumbres establecidas; carecer de pudor y honestidad; no reconocer familia ni amigos; estar siempre ladrando o mordiendo; comer lenguado crudo o un trozo sangrante de carne en la plaza del mercado; sorprender a la gente con actos peores que esos, actos tan chocantes y desagradables que para ocultarlos nunca hay suficiente secreto y reserva.» Así las cosas, el predicador «no podía actuar peor con aquellos a quienes trata de elogiar que gozándose en tan odiosa comparación». Pues «la modesta pobreza de los filósofos cristianos nada tiene en común con la mendicidad descarada de los cínicos. Estos filósofos salvajes estaban llenos de orgullo, impudicia e impureza. Odiaban a los hombres cuando pretendían odiar el vicio. Querían que el pueblo admirase sus barbas, su indigencia e incluso su suciedad». En todas las cosas estaban «lejos de la gentileza, la castidad, la humildad y el espíritu cristiano».[103]

El ataque de Garasse a Diógenes, que estaba en la raíz de esta polémica, fue casi exactamente contemporáneo de otro, aunque mucho más convincente y erudito. Francesco Collio era miembro de la congregación de oblatos de San Carlos, y llegó a cardenal penitenciario de Milán. En 1622 publicó en esta ciudad *De Animabus Paganorum libri quinque. In quibus de iis qui veteri saeculo in utroque sexu celeberrimi fuerunt disputatur, ac de eorum sempiternis praemiis, aut suppliciis, pro ea quam de*

103. *Socrate chrestien*, París, 1652, pp. 242-245.

rebus divinis hauserant cognitione, et pro cuiusque vitae institutis, ac moribus, ex Sanctorum praecipue Patrum, et gravissimorum Scriptorum decretis, atque auctoritate copiosissime disseritur. Esta obra monumental se proponía determinar qué paganos fueron condenados y cuáles destinados a la salvación. El examen de Collio incluía a Diógenes y a otros grandes filósofos, como Hermes Trismegisto, Tales, Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Platón, Sócrates, los Siete Sabios, Aristóteles, Séneca, Epicteto, Apolonio de Tiana y Plotino.

El imaginario proceso de Collio a Diógenes es particularmente interesante,[104] pues invoca como testigos a los Padres griegos tan a menudo para defender como para acusar. Empezando con la defensa (cap. 4), analiza aquellas acciones de Diógenes que parecen basadas en la virtud. Explica que, como creía Clemente de Alejandría (*Stromateis* 1), los cínicos eran llamados así porque «mordían» a los hombres, como los perros. Prosigue recordando la estima en que san Jerónimo tenía a Diógenes, y acepta que pueden citarse en su favor muchas de las máximas del filósofo. Entre ellas sitúa en primer lugar las que se refieren a Dios: a saber, que es omnipresente y omnisciente; que los hombres le deben el mayor respeto y humildad; que le ofenden cuando obran mal y cometen delitos (como demuestra la anécdota de Lisias);[105] que su favor no puede ganarse mediante prácticas supersticiosas, sacrificios, etc. En lo que se refiere al aspecto esencial de la religión, pues, la doctrina de Diógenes es válida. Además, condena el vicio y desea ver una armonía interior en los hombres. Al parecer, el desdén por el cuerpo proviene de aquí, tal como pone de manifiesto su pobreza, frugalidad, sobriedad, descuido del cabello, vestidos bastos y pies descalzos. En lo relativo a sus principios, numerosos Padres han considerado procedente alabarlo. Orígenes, san Juan Crisóstomo y san Jerónimo citaron su ejemplo cuando atacaron a los enemigos de la fe y de la vida monástica. El propio Collio termina diciendo: «No necesito recordar al lector hasta qué punto eso es acorde con nuestra religión. No puedo negar que ese camino era semejante al tomado por los primeros Padres de la Iglesia, que por ello, con la gracia de Dios, alcanzaron el cielo. El propio Diógenes estaría ciertamente allí con tal de que hubiese actuado con el estado mental necesario a toda conducta virtuosa, y hubiera dado los pasos necesarios

104. *De Animabus Paganorum*, par. II, lib. I, caps. IV-V, Milán, 1622, vol. 2, pp. 11-16.
105. Diógenes Laercio 6, 42.

para evitar otras acciones, las cuales constituyen un ultraje a Dios y al hombre.»

En el capítulo siguiente (5), Collio asume el papel de fiscal, en un intento de demostrar que todo lo que parecía virtud era, en realidad, vicio. Las acciones de Diógenes sólo pueden ser aprobadas en la superficie. En lo que más se aproximan al bien es en la apariencia y en el nombre. Hay dos razones para ello. La primera es de tipo general: como dijo san Agustín, la virtud pagana nunca puede ser completamente genuina. La segunda razón es que la conducta de Diógenes no estaba dictada por la virtud, sino por la necesidad. Vivía sobriamente sólo cuando no le quedaba elección: siempre que tenía oportunidad, se abandonaba a la satisfacción más que cualquiera. Que es así lo prueba su muerte, causada por engullir con glotonería un pulpo crudo. Según san Gregorio Nacianceno (*Oración* 25) y su comentarista Elías de Creta, lo mismo cabe decir de su tonel, aunque no son muy claros en este punto. Su manera de vestir y el hecho de escoger un tonel para vivir no eran más que manifestaciones de orgullo y vanidad, de acuerdo con Tertuliano, mientras que el Crisóstomo (*Homilía* 35 sobre 1 Cor. 4) dice que es pura ostentación: observa que san Pablo vivió y se vistió como todo el mundo.[106] Para san Gregorio Nacianceno y para san Basilio, si Diógenes vivía en un tonel en medio de la plaza del mercado era para utilizar cosas que no le pertenecían. Así, en conjunto, su vida fue una urdimbre de vicios, y el más grave de todos era la deshonestidad de su moral. Como señalaron san Juan Crisóstomo, san Agustín y Lactancio, no tenía escrúpulo en hacer cosas que repugnaban a la naturaleza. Finalmente, no sólo no se arrepintió nunca de haber deteriorado la moneda, sino que tampoco paró de cometer indecencias; era rencoroso; siempre procuraba vengarse; y devolvía tanto como recibía, en conflicto directo con el precepto evangélico de aceptar la injusticia con ecuanimidad y poner la otra mejilla. Para concluir, parece probable que Diógenes no se haya salvado y que deba pagar durante toda la eternidad sus crímenes. Una cosa es cierta: seguir sus preceptos es obedecer al Príncipe de las Tinieblas.

Los violentos ataques de Collio y Garasse no podían quedar sin respuesta. Se la proporcionó el medio donde se desenvolvían los libertinos cultos. Diógenes y los cínicos hallaron un digno abogado en la persona

106. Véase G. Dorival, «L'image des cyniques chez les Pères grecs», en Goulet-Cazé y Goulet (*supra*, n. 1), p. 423.

del escéptico François de La Mothe Le Vayer. Defendió mucho a los cínicos, aunque sin aprobarlos en todos los puntos, en su tratado *De la vertu des payens* (1642).[107] En la conclusión de su defensa, La Mothe Le Vayer escribe, aludiendo a Garasse: «Por encima de todo, la gran severidad y, si me está permitido expresarme así, la injusticia con que Diógenes ha sido tratado recientemente, me han impulsado a procurar mostrar qué clase de hombre fue y cómo estuvieron en lo cierto quienes, cristianos y paganos, lo tuvieron en tan alta estima.»[108] Como ya hemos visto, esa «gran severidad» era sin duda menos nueva y reciente de lo que creía La Mothe Le Vayer. De todas formas, resulta indudable que en su época la crítica religiosa del cinismo alcanzó la culminación de su virulencia. Esa crítica contribuyó poderosamente a la imagen en lo esencial peyorativa que puede hallarse hoy en el lenguaje cotidiano y en la conciencia colectiva de varios países occidentales, donde «cinismo» es sinónimo de impudicia e inmoralidad.

107. Véase *De la vertu des payens*, parte II, cap. «De Diogene et de la secte cynique», en *Œuvres*, París, 1662, vol. 1, pp. 613-623. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 96), pp. 223-225.

108. *De la vertu des payens* (ed. cit. *supra*, n. 107), p. 620.

MENIPO EN LA ANTIGÜEDAD Y EN EL RENACIMIENTO

Joel C. Relihan

No cabe confiar en que Luciano dijera toda la verdad sobre la naturaleza del cinismo en época imperial. Como muestra su *Fugitivi*, puede ser sorprendentemente despreciativo con el cinismo en general, pese a su acusada afinidad con Diógenes y con Menipo y su afecto por ellos. El *Cínico* multiplica las chanzas a costa de los catalogados como cínicos, para los cuales todo es una exhibición hipócrita.[1] Pero las obras menipeas de Luciano, y ante todo la fantasía infernal de la *Necyomantia*, la comedia celestial del *Icaromenipo* y los fúnebres *Diálogos de los muertos*, manifiestan una apreciación auténtica de un aspecto vital del movimiento y la literatura cínicos. Se trata de la naturaleza subversiva de la crítica cínica, que inviste de autoridad a un personaje que no puede tomarse en serio sin más, y que juega con la idea de una verdad absoluta o trascendente y con los que la proclamarían.[2] Esto permite a Luciano ser a la vez actor

Me complace manifestar que durante la preparación de este artículo he contraído varias deudas de gratitud. Mi antiguo colega Linde Brocato, de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, me brindó consejos muy útiles relativos a la literatura española; David Kinney (en temas de literatura neolatina) y el editor de la presente obra, R. Bracht Branham (en lo referente a Luciano), me guiaron a lo largo de esta revisión. Espero que mis errores no empañen sus esfuerzos.

1. M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4; 1990, pp. 2763-2768, trata de Luciano a este respecto.

2. Esta postura cínica queda de manifiesto a través de la historia de la sátira menipea, tal como pongo en claro en *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, 1993, donde también se hallarán mis argumentos en favor de la limitación del número de sátiras menipeas de Luciano, al excluir los diálogos cómicos, que yo interpreto como pertenecientes a un género diferente (pp. 12-21). Pero los orígenes de la sátira menipea son platónicos, y señalo que el mito de Er

y espectador: gusta de la paradoja, lógicamente rigurosa pero irónica en última instancia, de explorar las verdades cínicas por medio de los cínicos que no pueden suscitar nuestro respeto, en particular ese faquir cínico que fue Menipo. Éste es un aspecto de los escritos cínicos que el Renacimiento conoce bien, y que aprendió de Luciano y del Menipo que él presenta.

Mi tema aquí no es la influencia de Luciano en el Renacimiento, y ni siquiera la naturaleza y la historia de la sátira menipea, aunque ambas serán consideradas y, espero, aclaradas en la prosecución de una meta diferente: una comprensión de las sorprendentes transformaciones del personaje del propio Menipo, del que cabe desconfiar.[3] En la literatura del debate protestantismo-catolicismo, en la literatura de controversia y de imaginación, Menipo se presenta de una manera que no es la que habríamos deducido de nuestra lectura de Luciano: descubrimos a un Menipo escriba en el inframundo, un Menipo español que desciende al Hades para descubrir el sentido del testamento de su abuelo, un rosacruciano

---

en la *República* de Platón inspira un género cínico que se muestra radicalmente acorde con Platón: palabras y mitos no pueden expresar verdades trascendentes (pp. 33-34, 179-184).

3. Dada la vastedad de la literatura renacentista, me veo obligado a tomar como guías las obras cuya preocupación por la persona del Menipo del Renacimiento es tan sólo una prueba de la presencia de Luciano, o una especie de consigna para identificar la sátira menipea de este período: O. Gewerstock, *Lucian und Hutten: Zur Geschichte des Dialogs im 16. Jahrhundert*, Germanische Studien 31, Berlín, 1924; E. P. Kirk, *Menippean Satire: An Annotated Catalogue of Texts and Criticism*, Nueva York, 1980; E. Mattioli, *Luciano e l'umanesimo*, Nápoles, 1980; C.-A. Mayer, *Lucien de Samosate et la Renaissance française*, La Renaissance Française, Éditions et Monographies 3, Ginebra, 1984; C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, 1979; A. Vives Coll, *Luciano de Samosata en España*, Valladolid, 1959; M. O. Zappala, *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation*, Scripta Humanistica 65, Potomac, 1990.

Kirk es especialmente útil para catalogar este material, y aunque no estoy de acuerdo con su definición, muy amplia, de la sátira menipea, cuyos componentes son ante todo temáticos aunque estucturalmente resultan muy escasos, su material preliminar constituye una buena introducción a posteriores tradiciones de la literatura menipea. Para la sátira menipea en el Renacimiento, véase J. IJsewijn, «Neo-Latin Satire: *Sermo* and *Satyra Menippea*» en R. R. Bolgar, ed., *Classical Influences on European Culture, A. D. 1500.1700*, Cambridge, 1976, pp. 41-55. Adiciones y correcciones en *Humanistica Lovaniensia* 25, 1976, p. 288, y *Humanistica Lovaniensia* 26, 1977, p. 245. Aguardamos que se complete la segunda edición de IJsewijn, *A Companion to Neo-Latin Studies*, para contar con una relación lo más al día posible de la sátira neolatina. No se ocupa de la sátira, ni menipea ni de otro tipo, J. W. Binns, *Intellectual Culture in Elizabethan and Jacobean England: The Latin Writings of the Age*, Arca 24, Leeds, 1990.

que toma el nombre de Menipo para exaltar los valores de la religión sobre los de la filología, y un Menipo psicopompo que conduce a las almas de los eruditos a los debates que se desarrollan en el monte Parnaso. Estas presentaciones son escasas, pero fascinantes, y espero ofrecer aquí una relación de los múltiples Menipos renacentistas, y sugerir la lógica que subyace a sus metamorfosis. La mayoría de los textos que se tratan más adelante serán fantasías neolatinas, obras no muy tenidas en cuenta en los estudios sobre Luciano en las literaturas vernáculas. Estoy limitado por los contenidos de las secciones de libros raros a las que he tenido acceso. Espero que lo que sigue pueda inspirar a otros para que examinen textos de los que no he podido disponer.

Aunque es mucho lo que ahora puede decirse de su originalidad, merece recordarse que en muchos sentidos Luciano es un autor más bien interesado. La *Verdadera historia*, por ejemplo, con su advertencia inicial de que cuanto sigue es mentira, demuestra lo que para el gusto moderno es falta de valor como escritor: ¿No podía haber escrito una parodia del relato del viajero sin anunciarnos de qué se trata? Acaso tema ser mal interpretado, mientras que nosotros preferimos a un Gulliver más crédulo, o tal vez las particularidades de la obra oral puedan excusar ese prólogo. Por lo demás, la prudencia de Luciano es general, y ha producido beneficios inesperados para la historia de la literatura occidental. El hecho de que haya un Menipo que hable acerca de todo, se debe en gran parte a que Luciano decidió no convertirse en narrador de la *Necyomantia* ni del *Icaromenipo*, o presentarse como el héroe fallecido del *Diálogo de los muertos*.[4] Éste es un punto señalado por uno de sus escoliastas: Luciano prefiere cargar sobre la persona de Menipo el peso de lo increíble, y no sobre sí mismo.[5] Pero lo que no señalan los escoliastas, y que tendrá aquí gran importancia para nosotros, es cómo Luciano configura un nuevo Menipo a partir de las tradiciones y potencialidades de los muchos Menipos que tiene ante sí: Menipo autor, Menipo escándalo, Menipo espectro, Menipo

4. La primera de estas obras lleva el título de *Menipo o Necyomantia*. Me refiero a ella con el subtítulo, de acuerdo con la clásica abreviatura, y para evitar la confusión con el propio Menipo. La mayor parte de las fuentes secundarias relacionadas *supra* en n. 3, utilizan el título *Menipo.*

5. H. Rabe, ed., *Scholia in Lucianum*, Stuttgart, 1906; reimpr., 1971, 98, 8-12: «La obra de que se trata se presenta como *Icaromenipo* porque el elemento principal del relato son las alas, semejantes a las de Ícaro, hijo de Dédalo. Pero debido a la gran aventura que narra, a la gran curiosidad que despierta y a su fantasía, la historia se adapta a Menipo, el filósofo cínico.» La traducción es mía, como en todos los demás casos, salvo mención en contra.

viajero fantástico. Al escribir fantasías sobre Menipo, Luciano no sigue el ejemplo literario del propio Menipo de la autoparodia, sino que mantiene un divertido distanciamiento de su cómico héroe.

La literatura del Renacimiento no comparte en buena medida el interés literario de Luciano por devolver a la vida a Menipo *in propria persona.* Una rara excepción es *El crótalon* (Las castañuelas), del Siglo de Oro. Aquí el *Gallus* de Luciano se amplía, y el gallo que es la reencarnación de Pitágoras habla de sus encarnaciones previas en diecinueve cantos, sólo para morir y ser llorado en el vigésimo. En los cantos 12 a 16, es Icaro Menipo, que viajó al cielo y al infierno. Se retoma lo esencial del *Icaromenipo* y de la *Necyomantia*, pero desde el grave punto de vista de un Menipo cristianizado.[6] Es significativo que el Renacimiento omita el nombre de Menipo: los grandes imitadores tempranos de Luciano, como Erasmo, Alberti y Rabelais, no consideraban necesario resucitar al propio Menipo, y apenas hablaron de él. El silencio absoluto de Alberti resulta notable. Sin duda el absurdo Menipo, que viaja al otro mundo en pos de la verdad, el orgulloso Menipo que se mofa de los ricos y los arrogantes, el demoníaco Menipo que mora en el infierno, todos sobreviven bajo mil pseudónimos y, al igual que el Luciano en cuyas páginas sobrevive, puede ser alabado o desdeñado en el transcurso del Renacimiento. Algunas de las más famosas de esas sublimaciones o asimilaciones del Menipo lucianesco son personajes como Pasquil y Pasquin, el narrador de *I marmi* de Doni, y el *frère* Jean de Rabelais.[7]

Así las cosas, no resulta sorprendente que el Menipo de Luciano haya desaparecido en gran medida de nombre, pero no en cuanto a sus actos. Si se trata de un charlatán, su personalidad puede hallarse tras la figura satírica de algún individuo pretencioso; si es un audaz buscador de la verdad, los autores pueden preferir sustituirlo por sus propios nombres. La concreción renacentista, en contraste con la generalización lucianesca, tiene escaso interés en hacer de Menipo un blanco de la sá-

6. J. J. Kincaid, *Cristóbal de Villalón*, Nueva York, 1973, pp. 23-50, resume la obra y defiende la autoría de Villalón (la obra se publicó en 1552 con el pseudónimo de Christophoro Gnosopho). Vives Coll, pp. 89-110, da cuenta más detallada de lo que debe a Luciano. Véase también Robinson, pp. 121-125.

7. Mayer, pp. 41-44, cita a Philibert de Vienne, *Le philosophe de court* (1547), según el cual el *frère* Jean de Rabelais se parece a Menipo. Mayer añade la calificación, el Menipo de Luciano, un «testigo del lugar de origen», en contra de los de su propia clase (p. 44): «*Frère Jean est une machine de guerre contre les moines, tout comme Ménippe avait été une machine de guerre contre les sophistes.*»

tira o un campeón de la misma. Una persona sin rostro ni nombre puede ser otro Menipo en raras ocasiones; su personalidad así abstraída puede utilizarse como un tipo de cínico desvergonzado que inspira escaso respeto.[8] Pero no se insiste en la persona de Menipo o en asignarle un papel en el ámbito de la vida póstuma. Para este último propósito, los más estrictamente mitológicos Momo y Mercurio sustituyen a Menipo como burlador o como el hombre que conoce el sendero hacia el inframundo.[9]

En esas pocas obras en las que Menipo sobrevive como un personaje activo más que como un ejemplo proverbial del viajero o el crítico, se muestra completamente distinto de sus personalidades lucianescas. Una buena ilustración de ello se encuentra en una obra de Daniel Heinsius, *Cras Credo, Hodie Nihil* (1621). Su ambivalencia respecto al valor de Menipo y la crítica menipea nos permitirán definir los parámetros de nuestra búsqueda entre las vicisitudes de Menipo en el Renacimiento. El título («Te creeré mañana, pero hoy no») está tomado de una de las *Sátiras menipeas* de Varrón. Además pone de manifiesto sus deudas y filiaciones genéricas siguiendo el *Somnium* (1581), de Justo Lipsio, la primera obra moderna que se adecua a una sátira menipea, al referirse al estado de la erudición y la filología en su tiempo.[10] Su tema, a saber, que se debería mantener cierta moderación en la actividad erudita, particularmente en la teológica, es lo bastante general como para evitar la controversia que hallamos en algunas otras obras menipeas de Heinsius.

8. Mattioli, pp. 108-109, se refiere a un personaje en el diálogo de Pontano *Charon* (1491) como un «*Menippo quattrocentesco*». Esta sombra innominada (de Etruria) dice a Caronte que acostumbraba burlarse de los príncipes, y que sólo tomaba la precaución de no sentir nada él mismo, limitándose a reírse de los demás. Texto en H. Kiefer y otros, eds., *Giovanni Pontano, Dialoge*, Humanistische Bibliothek 2, 15, Munich, 1984, pp. 118-124. Para un uso particularmente interesante de una figura risible de Menipo en las *Intercenales* de Alberti, véase *infra*, n. 56.

9. El protestante Pasquil aparece en el *Momus* del Pseudo Hutten (publicado *c.* 1520), en compañía de Momo y de Menipo. Este último se describe a sí mismo como un burlador: *Ego Menippus ille calumniator hominumque divumque.* «Soy Menipo, de quien ya habéis oído hablar, el que denigra a mortales y dioses.» Su amigo es Momo Asiano, un *hominomastix*. Momo es el crítico y Menipo permanece largo tiempo en silencio. Texto en E. Böcking, ed., *Vlrichi Hutteni... Opera*, vol. 4, Leipzig, 1860, pp. 555-560. Véase Gewerstock, pp. 120-121; Kirk, pp. 79-80.

10. Texto en C. Matheeussen y C. L. Heesakkers, eds., *Two Neo-Latin Menippean Satires*, Textus Minores 54, Leiden, 1980. Véase también C.L. Heesakkers, «De eerst Neolatijnse Menippeische satire», *Lampas* 12, 1979, pp. 315-339.

Podemos considerarla sin más desde una perspectiva estrictamente literaria.

El propio autor representa el papel de Menipo: ve en sueños que viaja a la Luna, habla con ella y desde allí observa la vanidad y locura de la vida, y los afanes humanos. A diferencia de Menipo en el *Icaromenipo*, es hasta cierto punto capaz de esta hazaña sin ayuda alguna; pero para un examen más atento dispone de un telescopio que le facilita Luna, y que le proporciona la milagrosa visión que, en la obra de Luciano, Empédocles le permite a Menipo (*Icar.* 13-16).[11] Ahora nuestro autor puede distinguir a los «casi»: *quasi-nobiles* y *quasi-Theologi*. La Luna, por su parte, se extiende acerca de las *quasi-virgines*.[12] Cuando el narrador dirige su atención a la Luna misma y a sus habitantes lunáticos, Heinsius parece basarse en la *Historia verdadera*, pero continúa dentro de los límites del *Icaromenipo*. Hay una fuente que en sus refracciones suministra imágenes de mundos múltiples; y la fuente vecina brinda una visión universal de la Luna mostrando los reflejos de las vidas cotidianas de sus antecos, periecos y antípodas.[13] Ésta es la milagrosa visión universal de la sátira menipea y, como es usual, la visión universal resulta en última instancia muy limitada: el narrador ve que la muerte está por doquier.[14]

Heinsius puede divagar, pero su invención es inagotable: el narrador habla a continuación a un cometa.[15] Detrás de él y hasta el final de su cola se extiende un vasto espacio que comprende siete ciudades, cada una habitada por una particular secta de filósofos, y cada una con su

11. Más sobre la relación de Menipo con la Nueva Ciencia renacentista (véase Kirk, pp. xxviii, 137-143) en nn. 15 y 40, más adelante.

12. El humor se hace aquí eco del tratamiento desdeñoso de las divinidades epicúreas en Cicerón, *De Natura Deorum* 1, 71-74: no tienen sangre sino «casi» sangre; no tienen cuerpo, sino «casi» cuerpo (*quasi sanguis, quasi corpus*).

13. Véase el relato de Luciano del espejo sobre el manantial en la Luna, *VH* 1, 26.

14. La visión universal, que parece una formulación moderna y bajtiniana, es una fascinación explícita de los satíricos menipeos renacentistas. Véanse en *Sardi Venales*, de Cuneo (texto en Matheeussen y Heesakkers [*supra*, n. 10]), las descripciones sobre la constitución de la asamblea de autores y críticos en el otro mundo, secciones 23 («todos los nacidos en cada edad, pues no hay diferencia en lo que respecta a cuándo o dónde vivieron») y 32 («en una palabra, quienquiera que sobresaliese por su genio y conocimientos en cualquier época o lugar»).

15. Puede haber estado influido por *Conversación con el mensajero sideral de Galileo* (1610), de Kepler. Este último (1571-1630), en esa obra y en su *Somnium* (publicado póstumamente, en 1634), despliega una feliz combinación de fantasía lucianesca y de Nueva Ciencia. Menipo no aparece en ninguno de los textos.

propia estrella. Pero algunos vagan más allá de esas regiones: el alma de Demócrito se encuentra entre los átomos en el sol; y Epicuro cocina sus palomas y becafigos en la cuarta región de los *intermundia*. Entonces oímos al cometa referirse a los cínicos:[16]

> Diógenes gobierna a los cínicos en el sur, pero Menipo tiene imperio sobre el resto. Me avergüenza decir que tanto los plebeyos como los que gobiernan se entregan a Venus a plena luz, como ya lo hicieran en otro tiempo. Y a plena luz orinan y se alivian de heces y otras secreciones. Cuando estas deposiciones caen al suelo, nacen nuestros idiotas [*moriones*]. Los antiguos los llamaban zurullos [*copreas*, ¿«estiércoles»?]. ¡Cuidado con ellos este año! Por lo general son escritorzuelos. Los cínicos nunca están satisfechos, salvo por las mentiras, y el genio nunca les ha sonreído.

Siguen varias escenas, pero Menipo ya no vuelve a aparecer excepto implícitamente en una inscripción colocada en la Luna en honor del narrador. Es tan autoparódica como arrogante. Puede haberla escrito sin sentido, pero es más sensible que el sinsentido de otros: «He olvidado mis frivolidades; todos y cada uno de los días medito acerca de mis *Menipeas*, y nada falta en ellas salvo el argumento.»[17] El *Cras Credo* menipeo queda así clasificado como poco consistente pero muy crítico. El autor/narrador continúa enterándose de lo que sus detractores dicen de él. Tiene la satisfacción de que uno de ellos se convierta en asno, de tal manera que el narrador, desconsideradamente ridiculizado como Sileno, puede montarlo. Bebe nepente, y presencia los esponsales de la hija de un gramático. Abre una caja que contiene un camaleón en cuyo lomo hay escritas palabras de humildad y precaución. Hay una moraleja final, una vez ha despertado de su sueño, extendiéndose sobre el tema de la sátira sobre la moderación en el estudio.

Heinsius ha tenido cuidado de definir su propia obra situándola en la tradición de Menipo y, en consecuencia, no considerándola un vehículo apto para aprender mucho. Esta humildad agresiva por sí misma sería meramente lucianesca y quizá no tan sorprendente; pero debemos pre-

16. *Cras Credo*, p. 298. (Cito el texto por la numeración de las páginas de la edición de Leiden, 1629, de *Laus Asini*, número 136 en la lista de verificación de las publicaciones de Heinsius en P. R. Sellin, *Daniel Heinsius and Stuart England*, Leiden, 1968.)

17. *Ibid.*, p. 305.

guntarnos cómo, en una obra que se alinea con las *Menipeas* de Varrón y con el *Icaromenipo* de Luciano, la persona de Menipo puede ser asimilada hasta tal punto que el narrador se convierte en él, y cómo al mismo tiempo su reputación puede ser tan pobre que sea el maestro de la mayoría de los cínicos, de cuyos excrementos han nacido algunos de los necios que afligen al mundo. De hecho, hay muchos Menipos, y en el texto que sigue trataré de desentrañarlos. En primer lugar, consideraré los diversos Menipos que, por así decirlo, estuvieron a disposición de Luciano, y algunas de las reflexiones renacentistas a propósito de cada uno de ellos. Me ocupo luego de la propia transformación de Menipo, por obra de Luciano, de charlatán cínico en hombre corriente y observador universal, y la primacía de este Menipo en las asimilaciones renacentistas de Luciano. Concluyo con algunas ilustraciones neolatinas de un Menipo que es un activo personaje en obras literarias, viviendo una vida inspirada por el ejemplo y la práctica de Luciano, pero apartándose de éste.

LOS ROSTROS ANTIGUOS DE MENIPO

Al final de su vida del cínico Menipo, Diógenes Laercio señala que otros cinco hombres llevaron ese mismo nombre. La *Realencyclopädie* de Pauly documenta muchos más. Como se sabe muy poco de Menipo, el cínico renegado, la antigua confusión con sus homónimos explica algunas de nuestras tradiciones sobre él. Los escoliastas lo toman por el joven e impresionable aristócrata conocido por una historia de fantasmas contenida en la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filostrato. Este Menipo se enamora de Empusa (una especie de súcubo), y Apolonio le devuelve la cordura haciendo que ella y sus riquezas desaparezcan.[18] También hay que preguntarse si nuestro Menipo, conocido como un perro loco, tiene alguna relación con Menipo, el médico cuya cura de la rabia se ha conservado.[19] La antigüedad sabe poco de Menipo, y debemos ser conscien-

18. *Vit. Ap.* 4, 25. El escolio citado *supra* (n. 5) continúa en esta tendencia. Véase también el escoliasta sobre Luciano, *Pisc.* 26 (pp. 135, 13-17 Rabe): «Este Menipo fue un filósofo cínico de la época de Augusto [!], con una naturaleza noble, reprobadora y severa. Seguía bien y filosóficamente al Perro: en consecuencia, logró una gloriosa reputación a los ojos de todos.»

19. Hipócrates (Pseudo-), *Περὶ Ἀντιδότων* 2; vol. 14, pp. 172, 14-173, 3 Kühn. Nuestro Menipo nunca fue llamado explícitamente «perro rabioso».

tes de las fuentes de su invención. Hay, de hecho, cinco aspectos claramente diferentes de nuestro cínico.

Existe el Menipo histórico, la persona de carne y hueso que vivió en el siglo III a.C. Sobre él es poco lo que puede conocerse, como bien aclara la hostil y anecdótica vida escrita por Diógenes Laercio. En la antigüedad no se sabía con certeza cuándo vivió y murió, y los detalles relativos a su físico sin duda toman el modelo de Diógenes el cínico. En el primero de los *Diálogos de los muertos*, de Luciano, Pólux se refiere a Menipo como un hombre anciano, calvo y andrajoso. Es muy probable que el propio Menipo fomentara esta confusión, posiblemente por medio de su (¿hagiográfica?) *Venta de Diógenes.*[20] Este Menipo histórico es en gran parte independiente de Luciano. El Renacimiento apenas se ocupa de él salvo por la significativa excepción del español *Menipo litigante* (*c.* 1590), de Bartolomé Leonardo de Argensola (1562-1631), cuya semblanza de un Menipo irónico que aconseja a un moribundo que legue todo su dinero a los abogados, puesto que de todos modos se lo van a llevar, puede estar inspirada en alguna medida en las historias del Menipo que dilapidó toda su herencia.[21]

Existe el Menipo cínico. Aunque en la antigüedad a Menipo se le incluye en este movimiento, resulta difícil corroborarlo aportando pruebas de peso. Luciano se muestra sorprendentemente ambiguo: en *Piscator* 26, Diógenes el cínico lo acusa de traicionar la escuela si actúa tal como escribe Luciano; y en *Fugitivi* 11, cuando Filosofía se refiere a los cínicos como

20. Véase G. Donzelli, «Una versione menippea della *Αἰσώπου Πρᾶσις?*», *RF* 38, 1960, pp. 225-276, para la tesis de que las primitivas versiones de la *Vida de Esopo* influyeron en *Venta de Diógenes*, de Menipo; y de que la *Venta*, a su vez, influyó en versiones posteriores de la *Vida de Esopo*. La popularidad de la obra de Menipo puede explicar algún cambio en los detalles de las vidas de Menipo y Diógenes; véase p. 270. Véase también J. Hall, *Lucian's Satire*, Nueva York, 1981, pp. 74-79, donde se aportan más pruebas a propósito de Menipo.

21. Vives Coll, pp. 137-139; Zappala, pp. 193-195. Ninguno establece la conexión con las historias del libertino Menipo. Para otra posible alusión renacentista a este Menipo, véase el anónimo *Ulises sobre Ayax* (1595; véase Kirk, p. 168). El título es un juego de palabras con *jakes* (más o menos, *Ulises sobre un orinal*). Aquí se establece una distinción entre la agudeza de Menipo y sus infortunios (evidentemente, la leyenda de su suicidio). Véase D. L. 6. 99-100, donde Menipo amasa una gran fortuna como prestamista, pero la pierde toda en alguna conjura y acaba ahorcándose. *Anth. Pal.* 9, 367 se refiere a un hijo de Menipo que dilapida su herencia. Véase mi «Menippus the Cynic in the Greek Anthology», *Syllecta Classica* 1, 1989, pp. 58-61.

aquellos que la obligan a prolongar su estancia en la tierra (y por tanto a que sufra más), Menipo es añadido a regañadientes al final de la lista: «Antístenes y Diógenes, y poco después Crates y ese famoso Menipo.» En los *Diálogos de los muertos*, Menipo y Diógenes nunca aparecen juntos, como si en este movimiento iconoclasta Diógenes fuera ortodoxo y Menipo, heterodoxo.[22] En *Icaromenipo* y en *Necyomantia*, Menipo no es un filósofo cínico sino un ingenuo que está de paso. Volveré sobre este punto.

No niego que Menipo sea un cínico, como tampoco lo hace Laercio, quien da comienzo al relato de su vida con estas palabras: «Incluso Menipo es un cínico.» En efecto, podemos sentir simpatía por el enfrentamiento de Menipo a un grave problema de autodefinición: ¿cómo puede uno ser un leal seguidor de un cínico famoso por su dedicación a invalidar la moneda? La estricta imitación sería deslealtad. El Menipo que, en palabras del escoliasta de Luciano, «sigue al Perro bien y filosóficamente» (*supra*, n. 18), puede verse empujado por la naturaleza del propio cinismo a invalidar lo que la personalidad y el ejemplo de Diógenes habían sugerido. Menipo puede probar su cinismo, en efecto, riéndose de las convicciones cínicas. Pero el punto en el que aquí me centro es que la antigüedad, con un criterio conservador de lo que son las escuelas filosóficas, y con un no menos conservador desagrado por lo que son fundamentalmente los cínicos, considera a Menipo más allá de los excesos de Diógenes y se indigna ante la idea de cualquier conexión real entre Menipo y aquella escuela. Los detalles escandalosos en la vida de Laercio sólo son una prueba de ello. Además, la antigüedad no atribuye *chreiai* (anécdotas) a Menipo ni palabras de sabiduría; tan sólo se le relaciona vagamente con la sucesión de los cínicos.[23] Tenemos la sensación de que Menipo profesaba lealtad al ejemplo de Diógenes (su *Venta de Diógenes* lo atestiguaría), pero creemos que pocos aceptaban que fuera así. Menipo se convierte en el perro del inframundo, mientras que Diógenes, de acuerdo con su epitafio en la *Antología griega*, es el perro que

22. Sobre la distancia entre Diógenes y Menipo en el inframundo lucianesco, véase mi «Vainglorious Menippus in the Dialogues of the Dead», *ICS* 12, 1987, pp. 185-206.

23. Diógenes Laercio parece situarle entre los seguidores de Metrocles, pero realmente lo incluye entre los de Crates: véase M.-O. Goulet-Cazé, «Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laërce 6, 95», *Hermes* 114, 1986, pp. 247-252. Está ausente el vocabulario usual del discipulado (μαθητής, ἤκουσεν, διήκουσεν), y sólo se dice vagamente que Menipo llegó a ser notable (ἐπιφανής) entre dichos discípulos. De las relaciones entre Menipo y Diógenes se trata con más detalle en *Ancient Menippean Satire* (*supra*, n. 2), pp. 42-44.

vive en los cielos.[24] El Renacimiento mantiene en general esta división: Diógenes es el ejemplo del verdadero cínico, y Menipo es algo más, como queda reflejado en el pasaje de Heinsius antes reproducido.[25] Como veremos, los *Sardi Venales* de Cuneo (1612) pueden exaltar la burla que hace Menipo de las verdades humanas por encima de la búsqueda por Diógenes de la Verdad personificada. Pero la resistencia de los autores renacentistas a poner la verdad en boca de Menipo, resistencia aprendida de Luciano, se manifiesta en Cuneo en el hecho de que la moral cínica de esta obra no corre a cargo de Menipo, guía de nuestro narrador, sino de Sofrosine, la Moderación personificada.

Existe el Menipo autor. Aquí parece que pisamos terreno más seguro, aunque el hecho de que hayamos vinculado un género literario a su nombre no limita sus producciones a ese único género.[26] Podemos atribuirle una variedad de obras e innovaciones: la *Necyia*, su título más significativo, merece ser calificada de «sátira menipea»; pero sus *Cartas de los dioses* parecen ser las primeras en la tradición epistolar heroica. Además, tiene ciertas pretensiones a propósito del género del simposio, y también escribió una especie de biografía de Diógenes y algunas obras polémicas. Este Menipo ejerció influencia sobre el joven Meleagro.[27] Se trata del autor más concretamente catalogado como *spoudaoigeloios*, lo que resulta apropiado para un cínico y su subversiva mezcla de seriedad y comicidad.[28] Laercio nos ha transmitido la acusación de que Menipo actuó como una especie de testaferro literario e hizo pasar por suyas obras que otros escribieron. Dichas obras, por lo demás, tienen una calidad superior a lo que cabría esperar de la personalidad de Menipo. Quizá las parodias de éste despertaron en lectores mezquinos o de escasa perspicacia sospechas de plagio, o acaso les parecieron demasiado buenas para la vida mediocre que llevó Menipo.

24. *Anth. Pal.* 7, 64, 4. Para un estudio extenso de este epigrama y de sus conexiones literarias y filosóficas, véase Helmut Haüsle, *Sag mir, o Hund - Wo der Hund begraben liegt: Das Grabepigramm für Diogenes von Sinope*, Spudasmata 44, Zurich, 1989.

25. En *El scholástico*, de Villalón (ed. de Kincaid [*supra*, n. 6], pp. 113-141), a Menipo se le describe como un supuesto filósofo que decía que nada tenía que aprender de los hombres (trad. inglesa de Kirk, p. 86).

26. *Ancient Menippean Satire* (*supra*, n. 2), pp. 39-42.

27. *Anth. Pal.* 7, 417, 3-4: «Volví de estar con Eucrates, yo, Meleagro, que con las Gracias menipeas me aparté de las Musas.» De manera similar, *Anth. Pal.* 7, 418, 5-6.

28. R. B. Branham, «The Wisdom of Lucian's Tiresias», *JHS* 109, 1989, p. 160 y n. 6.

La antigüedad puede no haberse interesado mucho por Menipo como autor, pero el Renacimiento sí lo hizo. En ese período se acuña el nombre de sátira menipea, con la obra de Lipsio (Lipsius) *Satyra Menippea. Somnium. Lusus in Nostri Aevi Criticos* (1581: «Sátira menipea. Sueño. Sátira sobre los filólogos contemporáneos»). La *Satyre ménippée* francesa pertenece a esta época. Y Casaubon, quien prefiere referirse de modo genérico a la sátira varroniana, conoce a Menipo como un autor que mezcla prosa y verso.[29] Pocas veces se le considera un autor que realmente tomó una pluma. El historiador italiano Lorenzo Pignoria (1571-1631; Kirk [*supra*, n. 3], p. 132) escribe con el pseudónimo de Menipo el excéntrico *Testimonio de Julio Paulo*, una demostración, a través de la prueba del inframundo, recogida por el escriba infernal Menipo, de que el jurisconsulto del siglo III del título era, en realidad, un italiano. El humanista español Vives, en una carta a Cranevelt (1524), evidentemente en respuesta a la recepción de cierto poema fantástico, compara a su autor con Menipo recién regresado del Hades.[30] Y hay muy pocos autores que se den a sí mismos el nombre de Menipo. El rosacruciano Johann Valentin Andreae (1586-1654; Kirk, pp. 140-141), autor de la utópica *Cristópolis*, publicó en 1617 un volumen titulado *Menipo o Cien diálogos satíricos que son espejo de nuestras vanidades*. Estos diálogos, que lamentan la pérdida de espíritu cristiano en la filología, van seguidos por otros diez en los que hablan Demócrito o Heráclito. Por lo demás, el volumen contiene otros materiales. Menipo no es aquí más que un pseudónimo de Andreae, y no aparece como personaje en los diálogos, que en su conjunto son secos y poco atractivos. A ellos se responde en el *Antimenipo* de Caspar Bucher (*floruit* h. 1605; Kirk, pp. 141-142), que condena las mentiras dichas por Menipo sobre los filólogos y trata del valor de la literatura pagana. Alexander Torquatus à Frangipani (*floruit* h. 1630-¿1635?) escribió un *Satyricon Asini Vapulantis* (El satiricón del asno vapuleado) bajo el pseudónimo de Menipus Redivivus. Quizá el último pseudónimo Menipo se halle en la que es un primer borrador de *Hudibras*, de Samuel Butler, titulado *Mercurio menipeo o El satírico leal en prosa* (1649-1650).

29. I. Casaubon, *De Satyrica Graecorum Poesi et Romanorum Satira*, París, 1605; reimpr. Nueva York, 1973. Pasajes relevantes están traducidos en Kirk, pp. 231-233. Pueden encontrarse más detalles sobre el origen y uso del concepto «sátira menipea» en mi «On the Origin of "Menippean Satire" as the Name of a Literary Genre», *CP* 79, 1984, pp. 226-229; y *Ancient Menippean Satire* (*supra*, n. 2), p. 12.

30. Zappala, p. 171.

Estos últimos usos imaginativos reflejan no tanto cómo es conocido Menipo como autor por derecho propio, cuanto cómo aparece al final de *Icaromenipo* y de *Necyomantia*, como un profeta con un mensaje que transmitir. De ahí deriva la idea de que Menipo es la fuente de Luciano para sus fantasías del trasmundo. Este punto de vista se halla primero en los escoliastas griegos.[31] Famianus Strada (1572-1649), en su *Momus, sive Satyra Varroniana*, nos muestra quiénes *no* serán sus autoridades: «Tampoco Menipo, esa criatura gárrula e inquisitiva, que a menudo revelaba a Luciano los secretos de los dioses.»[32] En la segunda de las *Prolusiones*, de Octavio Ferrario, de 1655, la *Artium ac Disciplinarum Auctio* (una imitación de la *Vitarum Auctio* de Luciano), hay un prólogo que se refiere a los recientes acontecimientos sobre Helicón. Si alguien quiere conocer su fuente, puede preguntar a Luciano, que supo de ello por Menipo. La obra termina cuando la convención académica es disuelta por Apolo, y a Luciano le despide Menipo.[33]

Existe el Menipo personaje de sus propios escritos. Ésta es la fuente de lo más conocido popularmente sobre Menipo: no la persona del filósofo ni el autor que escribió la *Necyia*, sino el personaje retratado en el texto de la *Necyia*: un hombre que murió y volvió a la vida como un absurdo ambulante, la Furia barbada conocida por la *Suda*, el agente de las potencias inferiores:[34]

> Menipo el cínico llegó tan lejos en sus encantamientos que tomó la apariencia de una Furia y dijo que había venido del Hades como un observador de los pecados, y que regresaría para informar a las divinidades de allá. Éste era su atuendo: un manto gris que le llegaba a los pies, con un cinturón púrpura; un gorro arcadio con los doce signos del zodíaco bordados por dentro, sobre su cabeza; coturnos; una barba inmensa; y un bastón ceniciento en las manos.

31. Escoliasta sobre Luciano, *Icaromenipo* 27 (p. 108, 25-27 Rabe): «¡Tú, bufón! ¡Tú, parásito! Como Homero vio las cosas en el cielo, así hizo Menipo; y tal como hizo Menipo, así harás tú, Luciano.»

32. *Elegantiores Praestantium Virorum Satyrae* vol. 2, Leiden, 1655, p. 467. Este compendio, del que Kirk no dispuso (p. 109), constituye una desafortunada laguna en su bibliografía. A menudo volveré sobre esta gran fuente de la sátira menipea académica del Renacimiento.

33. *Elegantiores Satyrae* vol. 2, pp. 758, 776.

34. *Suda*, en la voz *φαιός*. Véase Relihan (*supra*, n. 22), pp. 194-195 sobre la atribución de este fragmento.

Esta terrorífica impostura asocia para siempre a Menipo con el país de los muertos, y le vale la enemistad de los filósofos. Él es el coco, el licántropo que escarba entre las tumbas, al que Laercio llama canalla cretense, y de quien Luciano dice que fue un desenterrado (*Bis Acc.* 33), un cadáver ambulante.[35] Podemos señalar que aquí coinciden las diversas tradiciones sobre Menipo: es un impostor que pretende ser lo que no es; pero podemos tener más interés que en la antigüedad por considerar esto como un consciente intento por parte de Menipo de ser radicalmente cínico y no como una flagrante hipocresía. El personaje Menipo invita al escepticismo, puesto que su autorretrato es claramente autoparódico, y los que le siguen, ante todo Luciano pero también Marco Aurelio, se sienten libres para continuar este engaño, y para hacer de Menipo el objeto de una fantástica humorada. Al igual que Menipo respecto de Diógenes, así actuaron sus seguidores con relación a Menipo: la lealtad al ejemplo no da lugar a una adulación piadosa, sino a un distanciamiento crítico e irónico, a un afán de burlarse de las pretensiones de Menipo como burlador. Los autores neolatinos continuarán esta tradición, como ya hemos visto en el *Cras Credo* de Heinsius.[36]

Por último, existe el Menipo burlón, estrechamente relacionado con los Menipos ya enumerados. Menipo es en buena medida el perro que pierde el nombre de cínico y se convierte en un perro que gruñe, sin cola; un perro que siempre muerde.[37] La vida de Laercio deja claro que el cinismo de Menipo puede entenderse como algo que no lleva a lógica alguna, sino a un extremo *ilógico*. Esta chanza está típicamente asociada con el inframundo, y el vehículo para su transmisión es, ante todo, la obra de Luciano *Diálogo de los muertos*. Pero Luciano no se contenta con asumir

35. El coco: *infernus tenebrio*, Varrón, *Men. Sat.* fr. 539 (de *El enterramiento de Menipo*). Hipócrita, D. L. 6, 100: «Quizá conozcáis a Menipo: fenicio de nacimiento pero un canalla cretense, prestamista durante el día, como su sobrenombre demuestra. Cuando le robaron en Tebas y perdió cuanto tenía, resultó que no sabía lo que significaba ser un perro, y se ahorcó.» «Canalla cretense» parece clasificar a Menipo no como un cínico sino como un cinántropo u hombre lobo. Con su muerte, Menipo regresa a las tumbas, a las que pertenece. Se narran historias acerca de una «enfermedad de perro» en la isla de Creta. Para esta interpretación de una frase muy extraña, véase mi «Menippus, the Cur from Crete», *Prometheus* 16, 1990, pp. 217-224.

36. El bufón Menipo figura notablemente en *Hercules Tuam Fidem* (¡Ayúdame, Hércules!), de Heinsius, tema del que se trata brevemente al final de este ensayo.

37. *Canis sine coda*: Varrón, *Men. Sat.* fr. 518 (de *El enterramiento de Menipo*); el perro que siempre muerde: Luciano, *Bis Acc.* 33.

la burla de Menipo. Obsérvese que en la *Necyomantia* Menipo no es un guasón sino un peregrino, testigo de la humillación de los pomposos muertos; y mientras que Menipo, en su *Necyia*, puede haberse presentado como un emisario de los poderes inferiores que vuelve para burlarse de nosotros, Luciano dirige la burla de Menipo en los *Diálogos* hacia un inframundo absurdo y mitológico del que no regresa, y que es lo bastante real como para poner fin a él y a todas sus críticas (en definitiva ineficaces) y actitudes ilustradas. En lugar de devolver a Menipo a la vida, Luciano, sardónicamente, le hace regresar a los infiernos.[38]

Pero es Marco Aurelio quien revela el pensamiento más agudo (*Meditaciones* 6, 47). En su lista de hombres que en vano lucharon por la grandeza, en contra de la inevitabilidad de la muerte, Menipo se convierte en el ejemplo concluyente, en la culminación, por así decirlo. Incluso quienes convierten en un oficio la burla de los temores humanos y las supersticiones mortales son engullidos por la muerte que simulan dominar y menospreciar.[39] No cabe duda que a nosotros los vivos entender tales cosas nos hace progresar, y así acabamos por desdeñar nuestras pretensiones de sabiduría y nuestro exagerado sentimiento de ser importantes. Pero los autores antiguos, sintieran simpatía o no por Menipo, ven que es la muerte y no Menipo quien ríe la última.

El burlón Menipo del Renacimiento es menos evidente de lo que cabría sospechar, posiblemente por el reconocimiento de que la burla de Menipo puede errar el blanco. En *Menipo o Cien diálogos satíricos*, de Andreae, el Menipo crítico es el pseudónimo de un criticón, no la plasmación del personaje. Y debido a obras como ésta, el propio Menipo se convierte en algo así como un prototipo de mal crítico, utilizado por quienes no aprecian las críticas. Así, Bruno se lamenta de las mal fundamentadas objeciones a la investigación de la Nueva Ciencia lanzadas por los Menipos.[40] Ya se ha hecho referencia (*supra*, n. 9) al anónimo *Momus*

38. Abogo por esta lectura de los *Diálogos de los muertos* en «Vainglorious Menippus» (*supra*, n. 22).

39. R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, Oxford, 1989, pp. 128-129, señala que el tratamiento minimizador que hace Marco Aurelio de las muertes de los grandes hombres está en su lugar adecuado en el epigrama y en la *Antología*. Pero Rutherford no observa que Menipo no esté presente en esta *Meditación* como un gran hombre. Para una ampliación del tema, véase mi «Vainglorious Menippus» (*supra*, 22), pp. 192-194.

40. Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, ed. G. Aquilecchia, Turín, 1973, p. 55. Mercurio es el profesor principal que decide las cuestiones científicas, y los Menipos sólo fruncen el ceño en señal de disgusto ante los hechos protagonizados por los científicos.

(en otro tiempo atribuido a Ulrich von Hutten [1488-1523]), un coloquio de Menipo *calumniator*, Pasquil y Momo *hominomastix*. Obsérvese que quien critica es Momo, no Menipo, cuya presencia añade en gran medida colorido cómico.[41]

El Menipo de Luciano

Cuando consideramos las vicisitudes de Menipo a través de los siglos, ante todo trazamos la trayectoria de la *Necyia* de Menipo y su fama; de un fantástico país de los muertos y su crítica por alguien tan absurdo como esos mismos fantasmas, y tan charlatán como esos de cuyos vanos deseos nos previene. Pues Menipo, tal como se encuentra en Luciano, no es alguien que viene a advertir a los ricos sobre las contrariedades que les aguardan después de la muerte, sino alguien que se presenta como un burlador y un racionalista que discute la realidad de las cosas que tiene ante los ojos.[42] Es un fantástico experimentador, por así decirlo, que llega a los límites del mundo para ver la verdad por sí mismo, que descubre más lo absurdo que lo verdadero y que no regresa como un profeta o un redentor, sino como un impostor. El Menipo de Luciano afirma los valores de la simplicidad frente a la riqueza, el saber y la vanidad, pero la discordancia entre su absurdo medio y su humilde mensaje está en el corazón del humor lucianesco. Cuando Luciano desea respaldar las verdades cínicas mediante una crítica cínica, el personaje Cinisco es apropiado para esa función, como en el diálogo *Zeus Refutatus*, que es como un *Icaromenipo* diluido, sin fantasía ni ironía. Pero cuando Menipo está en el escenario, lo sencillo se vuelve imposible.

Debemos considerar que Luciano juega con el impostor Menipo en las tres obras principales en las que está entronizado.[43] La *Necyomantia* es el punto de partida, el texto más íntimamente vinculado al ejemplo de

41. Esta obra la imita el anónimo *Menipo* (1603) publicado en Holanda. En él, Diógenes es sustituido por Pasquil (Kirk, p. 131). Lamento no haber tenido acceso al texto.

42. Aquí discrepo con todas las reservas de R. B. Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Reavealing Antiquity 2, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 25. Branham observa que las verdades cínicas se ponen a menudo en boca de personajes distintos de Menipo en las fantasías menipeas de Luciano (véase p. 22). Aquí me extiendo sobre el tema.

43. Resumo las conclusiones expuestas en mi «Vainglorious Menippus» (*supra*, n. 22) y en el capítulo sobre Luciano en mi *Ancient Menippean Satire* (*supra*, n. 2), pp. 103-118.

la *Necyia* de Menipo. La verdad que éste aprende de Tiresias en el inframundo, que la vida de la persona privada es mejor es la verdad que él sabía antes de que emprendiera su indagación. Parece ridículo por haber sido probado, y Menipo regresa a cielo abierto a través de la cueva oracular del falso profeta Trofonio. Su apariencia invita igualmente al escepticismo: la obra empieza con su explicación a su interlocutor de por qué lleva el sombrero de Odiseo, la piel de león de Heracles y la lira de Orfeo. Cualesquiera que hayan sido las peculiaridades de la autoparodia de Menipo en su *Necyia*, Luciano prosigue con la idea haciendo que la crítica provoque hilaridad. Pero quisiera subrayar que la mayor contribución de Luciano a la leyenda de Menipo no es tanto esa adaptación de la *Necyia* que es *Necyomantia*, cuanto la creación del *Icaromenipo* como una pieza compañera de la *Necyomantia*. Lo más probable es que se trate de la variación de Luciano sobre su propia *Necyomantia*, y no de una imitación de una obra menipea no atestiguada. En ella hallamos a un Menipo algo distinto del que encontramos en el original. La estructura es más complicada: Menipo aprende a volar para manifestar su insatisfacción por los contradictorios filósofos naturales ante la corte del propio Zeus. Mientras permanece en la Luna, observa la estupidez humana gracias a la tutela del filósofo impostor Empédocles, y se convierte en el mensajero de una Luna animada que también se queja de los filósofos naturales. En el cielo, Menipo es sólo un observador, y el consejo celestial, aunque justificadamente airado contra los filósofos, carece de poder para dar con un remedio efectivo. En consecuencia, el *Icaromenipo* presenta a un Menipo más accesible, en cuyo aspecto cómico no se insiste demasiado a medida que se ve abrumado, despojándole de su indignación personal y haciéndole observar la necedad de unas fantásticas criaturas que sienten lo mismo que él sintió cuando dio comienzo su viaje. Se transforma en el ingenuo que observa pero no influye en un cielo imposible.

Estas dos obras forman sin duda un díptico como *La urna funeraria* y *El jardín de Ciro*, de Browne, y ponen de moda al burlador como observador universal. Completamente distinta es la secuencia de los *Diálogos de los muertos*, treinta diálogos en los que Menipo es enviado al Hades y no se le permite regresar; un Menipo que, al final de la serie, debe ocupar su lugar entre los inidentificables huesos de Nireo y de Tersites. La burla de Menipo a cuenta de los ricos y poderosos no sirve para diferenciarlo de ellos, y el cúmulo de improperios que dirige a los absurdos personajes mitológicos del inframundo no hace que se evaporen (Tánta-

lo, por ejemplo, en el *Diálogo* 7; véase también, en el *Diálogo* 11, el tratamiento que hace Diógenes del esquizofrénico Heracles, que vive indistintamente en el Hades y en el Olimpo). Menipo descubre que él es tan real como las fantasías con las que unos cerebros febriles pueblan el inframundo de sus pesadillas. La burla que Luciano hace del burlador es brillante, y quienes consideran repetitivos los *Diálogos de los muertos* no se han percatado de la trama que desarrollan.

Hay varios puntos en los que insistir. El primero es que, en Luciano, Menipo no es el cínico paradigmático, sino uno particularmente problemático cuyas fantásticas aventuras van en detrimento de su mensaje. Segundo, Menipo no es monolítico en la obra de Luciano, sino que puede ser manipulado. Como personaje en los relatos de ficción lucianescos, puede ser un observador ingenuo o un crítico mordaz, y en cada caso puede ser objeto de burla. La autoparodia de Menipo inspira a Luciano para llevarla un paso adelante. En tercer lugar, el Menipo de los *Diálogos de los muertos* es diferente del Menipo del díptico: en los primeros vemos su muerte como burlador; en el segundo, vemos su vida como un observador de la estupidez. El cuarto y último punto es que el conjunto de la *Necyomantia* y el *Icaromenipo* crea a partir del Menipo infernal un viajero. Y acaba siendo menos un crítico de los errores de los mortales que un símbolo de la búsqueda incansable, y en última instancia infructuosa, de una verdad única y total. El Menipo de los *Diálogos de los muertos* es un crítico social, por así decirlo, y una especie de personaje satírico tradicional, aunque sujeto a las circunstancias más insólitas. Pero el Menipo del díptico no es un crítico de personalidades ni de sociedades, sino de ideas: su hogar no está en el mundo sino más allá de él; su medio es apocalíptico, no jeremíaco.[44] El Renacimiento asimila típicamente este Menipo de visión universal, pero no opta por exaltar su nombre. El tratamiento cómico aplicado a la persona de Menipo, que podemos ver en Luciano como el reflejo de la autoparodia del personaje, inspira a los autores renacentistas para maltratar al Menipo que prefieren no asimilar, y este Menipo es, en Luciano, el burlador o el habitante del inframundo.

Admito que el Menipo de Luciano exista como punto de referencia: el moralista fantástico que se afincó en la Luna o que viajó al mundo in-

44. Así Northrop Frye, en *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, 1957, pp. 310-313, distingue el foco primario de la sátira menipea como el *philosophus gloriosus*, que personifica el error no como dolencia social sino como enfermedad de la mente.

ferior. Por ejemplo, el *Elogio de la locura*, de Erasmo (1509), presenta a la Locura observando las tonterías de los mortales sobre la Tierra, en una escena que recuerda las observaciones de Menipo desde la Luna en el *Icaromenipo*.[45] En *Plaine Percevall* (1590; Kirk, p. 165), de Richard Harvey, él es el «Man in the Moone»; y en *News from the New World Discovered in the Moon* (1620; Kirk, p. 174), de Ben Jonson, la ascensión de Menipo a la luna «con alas» se propone como una de las tres maneras de llegar allí.[46] En *El diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1579-1644), leemos que el protagonista, don Cleofás, observando el mundo a través de un espejo mágico desde la altura de una torre cristiana, se asemeja a Menipo en los *Diálogos* de Luciano.[47]

Para el Menipo habitante de la región inferior tenemos *Greene in a Conceipt* (1598; Kirk, p. 162), de John Dickenson, donde se le nombra de pasada. La palabra *redivivus*, en el *Satyricon Asini Vapulantis*, por Menipus Redivivus, evoca por sí sola al Menipo del país de los muertos. El *Somnium* de Lipsio conserva tan sólo una breve referencia a Menipo en su conclusión, donde es delegado para descender a los infiernos a fin de declarar en la causa contra los editores incompetentes de textos clásicos ya fallecidos. Menipo es ideal para esa función no sólo porque es un burlador, sino porque conoce el camino.[48]

Pero los blancos de sus sátiras que atraen el interés del Menipo universal en las obras de ficción y en las fantasías renacentistas no son de los que ultrajan al burlador del inframundo. Lo que se desprende es una estrecha vinculación entre Mercurio y Menipo, la lógica conclusión que cabe extraer de conjuntar *Icaromenipo* y *Necyomantia*, pues Menipo y Mercurio se sienten igualmente en su casa arriba y abajo. A ambos les preocupan la escritura y la palabra. Ambos son tramposos, charlatanes y

45. *Elogio de la locura* 48. A pesar de su gran conocimiento de Luciano, Erasmo no saca a Menipo en sus otras obras, aunque uno de sus *Coloquios*, la *Peregrinatio Religionis Ergo*, presenta a Menedemo como uno de sus personajes. Menedemo y Menipo se confunden en Diógenes Laercio 6, 102, donde Menedemo se dice que se vistió como la Furia barbada.

46. Robinson, p. 105, señala la semejanza entre esta máscara y el *Icaromenipo*.

47. Zappala, p. 209. La obra se describe con algún detalle por Vives Coll, pp. 167-174.

48. *Somnium* 20, 41 (p. 74 Matheeussen-Heesakkers). En el *Carolus* del Pseudo Hutten (4, 561 Böcking), las historias lucianescas acerca de Menipo, junto con las de Virgilio sobre Eneas, se ofrecen como paralelas de un relato del descenso de Carlos V al inframundo para consultar a Maximiliano. En la conclusión de *I marmi*, de Doni, Menipo aparece en la lista junto a Virgilio, Dante, Orfeo y otros, como guías del narrador en el infierno: E. Chiòrboli, ed., *I marmi*, vol. 2, Scrittori d'Italia 107, Bari, 1928, p. 218.

mensajeros del más allá. Mientras que Momo y Mercurio aparecen con más frecuencia que Menipo en las fantasías eruditas del Renacimiento, Menipo se presenta, al igual que Mercurio, como un hombre culto, un hombre de letras que hace de guía hacia el Helicón y hacia otros debates eruditos que se desarrollan en el otro mundo. El deseo de hacer de Menipo no un desdeñoso de la cultura académica, sino un maestro del acervo filosófico, filológico o científico, debe algo a la reinterpretación que Luciano efectúa de Menipo como personaje antidogmático. Dado que Menipo el cínico nunca fue el simple portavoz de verdades cínicas, la fascinación del Renacimiento por el cinismo, como un medio irreverente para criticar la vanagloria de la pasión filológica humanista y el error, nunca confía en un Menipo que se limitaba a burlarse de todas las pedanterías.[49] Con semejante planteamiento, a Menipo cabe considerarlo un erudito, y al hacerlo él mismo queda expuesto a las críticas que dirigirá contra otros eruditos.

En última instancia, el Menipo legado por Luciano al Renacimiento se asemeja en no pocos aspectos al Alejandro del *Romance*, que vuela al cielo cabalgando unas águilas o es arrebatado por unos grifos; que desciende al fondo del Océano; que viaja al país de los muertos; y que alimenta un desmedido interés por su propia mortalidad, investigando siempre, y a menudo excavando tumbas y exhumando cuerpos. Ve la pequeñez de la Tierra y de la ambición terrenal, y con frecuencia se le dice que no busque respuestas a cosas que están más allá del conocimiento mortal: el Menipo que ve desde la Luna una Tierra del tamaño de un átomo epicúreo (*Icar.* 18) puede no ser muy distinto del Alejandro que ve desde el cielo una Tierra que es una serpiente enroscada en una superficie que se agita (*Romance* 2, 42). En el *Romance*, el deseo de Alejandro, perpetuamente frustrado, de trascender sus límites mortales corre parejo con sus a menudo cómicos intentos de seguir los preceptos de su omnisciente maestro Aristóteles, cuando trata de catalogar y comprender los extraños pueblos y países en los nuevos mundos que descubre. Ni erudito ni profeta, regresa a Egipto para morir en medio de señales y prodigios. La imperfectamente conocida prehistoria del *romance* de Alejandro no nos permitirá determinar qué obra influyó en la otra, aunque

49. Para este punto de vista sobre la función del cinismo en Alberti (aunque sin referencia a Menipo), véase David Marsh, trad., *Leon Battista Alberti: Dinner Pieces*, Medieval and Renaissance Texts and Studies 45, Binghamton, 1987, pp. 5-7.

sin duda tal influencia existe. Cualquiera que sea la exacta relación entre esos textos de ficción, el Menipo del díptico lucianesco ha sido asumido por el hombre corriente, al igual que Alejandro.[50]

Los Menipos del Renacimiento

No es de sorprender que para llegar al Renacimiento debamos eludir el Occidente latino, pero ya resulta más notable que debamos también eludir Bizancio. Allí Luciano ejerció su mayor influencia, pero Menipo no aparece.[51] Los ejemplos mejor conocidos de sátira lucianesca bizantina, *Timarion* (de la primera mitad del siglo XII) y *Mazaris* (de comienzos del siglo XV),[52] son viajes al inframundo, a los que la *Necyomantia* de Luciano proporciona un marco, pero no el personaje principal, que en cada caso es un Menipo asimilado. Es curioso el pasaje de *Timarion* 43-44, donde aparece Diógenes, no como en los *Diálogos de los muertos* de Luciano, sino como se presenta Menipo: un perro que siempre ladra, un camorrista, un bufón y la suma del descaro cínico. Aquí tenemos al Diógenes que es el Sócrates enloquecido, como lo es en *Vitarum Auctio* 10, de Luciano, y especialmente en *Historia verdadera* 2, 18, en la que se le iguala con el burlón Esopo, y se le describe como un beodo que ahora se ha casado con la cortesana Laïs en el País de los Bienaventurados.[53] El Renacimiento produce algo parecido en la obra de Erich van Put engorrosamente titulada *El festín o Un banquete sensual en el País de los muertos. Un sueño* (1608: *Comus, sive Phagesiposia Cim-*

50. Sobre los orígenes helenísticos del *romance* de Alejandro, véase la introducción a R. Stoneman, trad., *The Greek Alexander Romance*, Harmondsworth, 1991, pp. 8-17. Stoneman, p. 22, también observa que Esopo, cuya *Vida* y la de Diógenes pueden haber cruzado influencias según Donzelli (*supra*, n. 20), es, al igual que Alejandro, un fértil inventor que realiza un viaje a los cielos en una carreta tirada por águilas. También se ve envuelto en diversos episodios con el último faraón egipcio, Nectanebo, presentado en el *romance* como el padre biológico de Alejandro.

51. El Luciano bizantino se trata con más detalle en Mattioli, pp. 9-38. Véase también Robinson, pp. 68-81; Kirk, pp. 39-44; Zappala, pp. 20-31.

52. Ambos disponibles en traducción inglesa: Barry Baldwin, trad., *Timarion*, Byzantine Texts in Translation, Detroit, 1984; Seminar Classics 609, trad., *Mazaris' Journey to Hades*, Arethusa Monographs 5, Buffalo, 1975.

53. Baldwin, *Timarion*, p. 134 n. 240, señala que el juramento de Diógenes «por la filosofía cínica» recuerda el de Sócrates «por el perro».

meria. Somnium).[54] En ella, el propio Luciano es el perro que acompaña a la intelectualidad puritana, con la que asiste a una fiesta sensual en la cueva de Cumas con Epicuro y otros.

Menipo no se convierte en un personaje activo, en las obras imaginativas de ficción neolatinas, hasta algún momento después de la reviviscencia, a cargo de Lipsio, del género literario al que se aplica el adjetivo menipeo (1581). Pero no se crea que esta sátira es una reaparición, tras un largo intervalo, de la forma original de Varrón, como se ha deducido a partir de unos fragmentos incompletos. Las 150 *Sátiras menipeas* de Varrón difícilmente podrían haber sido uniformes en tema o incluso en género, dado que la experimentación pudo inducirle a efectuar intentos de parodias literarias específicas en cualquier *menipea*. Ya señalamos antes que posiblemente el propio Menipo escribiera una sola sátira menipea, más otras varias parodias relacionadas en el tema, pero menos ambiciosas, de géneros literarios concretos. Parece sin embargo esencial en las *Menipeas* de Varrón el hecho de que este autor se presente como un crítico que, pese a laudables sentimientos e intenciones, no consiga entender el incomprensible mundo que le rodea y sufre por sus presunciones. Creo que en Varrón hallamos relatos de alguien que quiso ser satírico y se vio satirizado él mismo: se trata de una fecunda influencia mutua de Menipo y Lucilio, que se convierte, más adelante, en la fuente de cultivadores clásicos y académicos de la sátira menipea: Juliano, Marciano Capella, Fulgencio y Boecio.[55]

La autoparodia *académica* es la contribución más importante de Varrón a la historia del género que ha tomado su nombre de su obra. Menipo, el filólogo celestial del Renacimiento, se mantiene firmemente en esta tradición, transformado a partir del antidogmático que Luciano hereda de las obras del propio Menipo. Pero el Renacimiento se siente más cómodo, en sus relatos sobre la inadecuación de la cultura académica, con un narrador que es un crítico serio o, al menos, un silencioso seguidor de un guía cómico. La autoparodia del autor, vista ya en Heinsius, y que es uno de los aspectos más atractivos del *Elogio de la locura*, de Erasmo, de otro modo excesivo, no resulta tan frecuente, al manos en los pri-

54. Kirk, pp. 124-125. La obra se incluye en *Elegantiores Satyrae*, vl. 2, pp. 311-408 (*supra*, n. 32).

55. Trato de esta visión de las *Menipeas* de Varrón en *Ancient Menippean Satire* (*supra*, n. 2), pp. 49-74.

meros tiempos renacentistas. El Renacimiento gusta de presenciar con desdén el espectáculo de los filósofos disputando entre sí, invocando la despectiva *catascopia* de la tradición menipea, tan manifiesta en Varrón, Luciano y tantos otros cultivadores del género antiguo. Pero los autores y narradores renacentistas se muestran renuentes a tomarse a broma ellos mismos cuando escriben. En consecuencia, Menipo no se convierte en un narrador, sino en un guía cómico, un elemento cómico del paisaje fantástico de otro mundo. Merece la pena señalar, como paralelismo, que lo que vale para Menipo en la sátira menipea del Renacimiento es también predicable de los diálogos de los muertos del mismo período. Estos últimos tienden asimismo a evitar los panoramas tenebrosos que Luciano traza del inframundo; prefieren lo serio y esencial antes que lo irónico, y eluden las mezcolanzas de ficciones triviales y verdades eternas. Podemos afirmar que en función de estos tres elementos Menipo queda excluido de esos inframundos más modernos: ni Fontenelle, con todas sus paradojas, ni Fénelon hacen revivir al genuino Menipo.[56]

La sátira menipea, considerada más intelectual que social, se presenta en el Renacimiento como un envoltorio adecuado para ofrecer en clave cómica los litigios y debates entre eruditos, pero lo que le confiere nueva forma y la distingue de las *Menipeas* de Varrón es un género literario diferente, específicamente humanista: la larga tradición de fantasía y crítica intelectual contenida en la *praelectio.* En ella, a los estudiantes se les presenta un texto clásico mediante un discurso, a menudo fantástico, que describe su naturaleza e importancia, y los errores de interpretación a los que ha estado sujeto en manos de críticos menos perspicaces que el autor.[57] Esto viene bien ilustrado en las obras de Vives, como su *Prefacio*

56. Véase F. M. Keener, *English Dialogues of the Dead: A Critical History, An Anthology, and a Checklist*, Nueva York, 1973, pp. 14, 21-24. Una seriedad similar prevalece en los diálogos cínicos de Alberti, los *Intercenales.* Un buen ejemplo es «El sueño» *(Somnium).* Véase Marsh, *Dinner Pieces* (*supra*, n. 49), pp. 66-69. En él Lépido (el gracioso, el personaje cínico de Alberti) hace de interlocutor serio para Libripeta (el loco por los libros, tras el cual se esconde Niccolò Niccoli), quien refiere su viaje al país de los sueños, de donde sólo pudo escapar por una alcantarilla, y de ahí su desagradable aspecto. Obsérvese que el autor se atribuye el papel de amigo de Menipo (de hecho, un ente inexistente) en *Icaromenipo* o en *Necyomantia*, y lo convierte en un aventajado punto de observación para efectuar una crítica seria de las imposturas y pretensiones del personaje menipeo Libripeta.

57. W. S. Blanchard, «O Miseri Philologi: Codro Urceo's Satire on Professionalism and Its Context», *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 20, 1990, pp. 91-122, trata de las *praelectiones* como vehículos para la crítica filológica y la crítica misma: «El *Sermo Primus*

a las Leyes de Cicerón o el Templo de la Ley y el *Sueño y vigilia sobre el Sueño de Escipión, de Cicerón*, que muestran un híbrido de fantasía cómica y curiosidad intelectual dirigidas hacia textos específicos.[58] La sátira menipea humanística puede considerarse, pues, como un dar rienda suelta a la *praelectio*. Las obras tituladas *Somnium* se hacen muy populares, y son frecuentes las visiones en sueños de utopías críticas.

La gran mina de información de este material menipeo neolatino es la obra en dos volúmenes *Elegantiores Praestantium Virorum Satyrae* (Leiden, 1655). Su prefacio, discurso de una Sátira que se extiende sobre cómo deletrear su nombre (¡en gran parte por influencia de Casaubon!), sugiere que el impresor se dispone a sacar a la luz, quizá según el modelo de las *Cartas de los hombres oscuros*, un volumen de *Sátiras refinadas de hombres anónimos pero no menos excelentes (Satiras elegantiores tōn anōnymōn, neque tamen minus praestantium, virorum)*. Pero no llegó a publicarse. Las primeras muestras de la colección son el *Somnium* de Lipsio y los *Sardi Venales* de Cuneo, y se reconoce de manera explícita que se trata de la crema de las sátiras menipeas humanistas. Pero lo antiguo y lo moderno compiten en el primer volumen: también figura la traducción de Cuneo de los *Césares* de Juliano (así como un texto griego y una traducción anterior de la misma obra por Cantoclarus); la traducción de Petrus Martinus del *Misopogon* de Juliano; la *Apocolocyntosis* de Séneca y unos pocos *Somnia* académicos: *Somnium, sive Paralipomena Virgilii: Res Inferae à Poëta Relictae*, de Petrus Nannus; su *Somnium Alterum: In Lib. II Lucretii Praefatio*; y una *Oratio* de Franciscus Bencius que empieza así: *Narrabo somnium, auditores.* El volumen segundo es una mina de textos infravalorados en los que Varrón, Séneca, Petronio, Luciano, Marciano Capella y Boecio forman el substrato literario de trata-

---

(1494-1495) de Urceo transformó la tradicional *praelectio* humanista en un vehículo para una sátira creativa sobre las actividades profesionales de todos los hombres, un espejo que abarcaba las necedades humanas y que alcanzaba a incluir las actividades de los propios humanistas» (pp. 95-96).

58. La *Praefatio in Leges Ciceronis: Aedes Legum*, ed. C. Matheeussen, Leipzig, 1984, describe que el narrador conoció a un anciano que hablaba en latín hiperarcaico, y guardaba la torre de la ley. Las posibilidades cómicas de semejante introducción son desarrolladas en el *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis* (1520), un amable relato autoparódico de un erudito en el país del sueño. Sobre esta obra, véase E. V. George, «Imitatio in the *Somnium Vivis*», en *Juan Luis Vives*, ed. A. Buck, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 3, Hamburgo, 1982, pp. 81-92.

mientos cómicos de problemas relativos a la erudición y la crítica de su tiempo. Contiene *Funus Parasiticum*, de Nicolaus Rigaltius; *Comus*, de Erycius Puteanus; *Ludus, sive Convivium Saturnale*, de Petrus Castellanus; *Momus, sive Satira Varroniana* y *Academia Prima* y *Academia Secunda*, de Famianus Strada; *Satyricon, in Corruptae Juventutis Mores Corruptos*, de Janus Bodecherus Benningius; *Satyra, Pransus Paratus, in Poëtas, et Eorum Contemptores*, de Vincentius Fabricius; nueve *Prolusiones*, bajo el título general de *Satyrica Quaedam*, de Octavius Ferrarius; y los dos libros de Ioannes Sangenesius *De Parnasso, et Finitimis Locis*.

Como en el caso de los descendientes de los *Diálogos de los muertos*, la ausencia de Menipo ayuda a definir las peculiaridades de la sátira renacentista. Por ejemplo, en *Funus Parasiticum* (1596), de Rigaltius, nuestro narrador conoce a Lucio Apuleyo y a Luciano en Onirocrene, la Fuente de los Sueños, que es la Isla de los Asnos. El parásito L. Biberio Curculió, un amigo del emperador Heliogábalo, hace testamento y acto seguido muere. Esto parece una continuación del *Satiricón* de Petronio. El *musteus poeta* que entrega el poema fúnebre se compara específicamente con Eumolpo, y la fiesta funeral con que concluye la obra toma como modelo la *Cena Trimalchionis*.[59] El narrador es de hecho un personaje de tipo menipeo, pero Menipo viaja a los cielos y los infiernos filológicos, no a distopías cómicas, y por eso es innecesario aquí.

La publicación de las *Elegantiores Satyrae* en 1655 confiere sensación de uniformidad a las producciones menipeas renacentistas. Pero su contenido se ha escrito a lo largo de varias décadas, y no sólo varía en vehemencia, tema y tono, sino también en los peculiares usos que se hacen de Menipo cuando aparece. Tampoco es la única fuente de literatura menipea o de apariciones de Menipo. Pero si no estamos en condiciones de referirnos a una trayectoria histórica, en el Renacimiento, desde un tipo de encarnación menipea a otro, sí podemos utilizar esta colección para

59. A su modesta manera, Rigault (1577-1654) anticipa en un siglo la mixtificación del *Satiricón* completo, asociada a Nodot (1693; para este asunto, véase W. Stolz, *Petrons Satyricon und François Nodot: Ein Beitrag zur Geschichte literarischer Fälschungen*, Stuttgart, 1987). Sobre la suerte del *Satiricón* en el Renacimiento, véase A. Grafton, «Petronius and Neo-Latin Satire: The Reception of the *Cena Trimalchionis*», *JWI* 53, 1990, pp. 237-249, que ofrece el interesante punto de vista de que la sátira neolatina inspira el interés, cada vez mayor, por Petronio (p. 245). La literatura asinaria también está estrechamente relacionada con las producciones menipeas. Un ejemplo lo brinda *Laus Asini*, de Heinsius, que sigue de cerca su menipeo *Hercules Tuam Fidem* (Kirk, p. 124).

ilustrar la unidad entre los tres usos distintos que se dan a nuestro cínico. En el texto que sigue, ofrezco brevemente tres ejemplos específicos de las diversas manifestaciones del Menipo neolatino. Cada uno merece un estudio más amplio y por separado. Ya sea un bufón imposible, un filólogo contrario a la filología o un malhumorado guía a Helicón, Menipo, una vez el *Somnium* de Lipsio muestra el camino, es un crítico literario seriocómico en la literatura neolatina tardía. Las sociedades que observa son cultas, y su punto de vista es el de quien conoce el verdadero valor de la literatura. Los villanos son autores de malos libros, o bien quienes exaltan el amor por la erudición más allá de los límites racionales. A partir de las consideraciones anteriores sobre la variada reputación de Menipo y de la manipulación hecha por Luciano de la personalidad literaria del personaje, estamos en condiciones de apreciar cómo el Menipo neolatino ha llegado a alejarse tanto de su personificación de crítico moral universal desde el inframundo.

El bufón Menipo en Daniel Heinsius

Ya se ha tratado del *Cras Credo, Hodie Nihil*, de Heinsius. Pero a este autor se deben otras varias sátiras de filiación menipea, la más importante de las cuales es *Hercules Tuam Fidem* (¡Ayúdame, Hércules!). El autor empieza por consignar las humillaciones en la otra vida que sufre Caspar Schoppe, en cuyo *Scaliger Hypobolimaeus* [Escalígero el Bastardo], una reelaboración de la *Metamorfosis* de Apuleyo, había proclamado que el padre de José Escalígero no era descendiente de la estirpe principesca de La Scala, sino que era el hijo ilegítimo de un maestro de escuela italiano llamado Burdone (Asno).[60] El *Hercules* es una obra larga, una especie de *Apocolocyntosis* del inframundo, toda seguida, sin divisiones. En ella descubrimos a un Menipo que es la reducción al absurdo del burlón de los muertos que hallamos en los *Diálogos* de Luciano.

Ya al comienzo, a Schoppe se le enfrenta a su propio juicio. El grupo en el que se integra pasa a través de varias puertas, y Menipo, en la en-

60. Para un tratamiento breve de los escritos de Schoppe y de las diversas sátiras menipeas (incluyendo *Ignatius, His Conclave*, de John Donne) redactadas como respuesta a esta ofensiva obra, véase Kirk, pp. 119-122. Para una ampliación sobre las producciones satíricas de Heinsius, véase Kirk, pp. 123-124. La biografía intelectual de Escalígero debida a A. Grafton no se preocupa especialmente de esta clase de textos (*Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, 2 vols., Oxford, 1983-1993).

trada, hace reír a todos actuando como un bufón de corte, de una manera que recuerda a Diógenes haciendo rodar su tonel:[61]

> No lejos del vestíbulo, el mismo Menipo despertó la hilaridad de todos tratando de arrastrar tras él a cierto enano, de apenas pie y medio de estatura, que se afanaba con la bota de Hércules mientras trataba, con el gran esfuerzo típico de quienes tienen prisa, de deslizarse fuera del tropel de muertos e irrumpir en el cónclave que se celebraba tras la puerta. Boca arriba o boca abajo, empezó a golpearse contra el suelo, ora con su cabeza, ora apoyando el antebrazo, ora con todo su cuerpo. Y cuando preguntamos la razón de ello, dijo que estaba imitando a un estoico, un hombre vano que, mientras perseguía la fama por cualesquiera medios a su alcance, había metido la pata poco antes en la obra de Lipsio, posiblemente loco, posiblemente ciego, y había encontrado, en vez de la fama, el desprecio y el ridículo.

Este Menipo, que considera que debe amenizar el funcionamiento del inframundo, vuelve a encontrarse unas veinte páginas más adelante, después que Schoppe ha sido desnudado, humillado y forzado a revelar sus orígenes. Menipo ofrece una fiera refutación del discurso de autodefensa de Schoppe. Eaco acaba por exigir que Menipo ponga fin a sus disparates, demanda una respuesta definitiva sobre los orígenes de Schoppe y pone al descubierto en la espalda de este último una inscripción con sus iniciales, ciudad de residencia y lo que parece haber sido un *explicit* corriente en sus escritos: «Nosotros, troyanos, ya no existimos».[62] Menipo se apresura a pasar sobre esta poética proclamación de noble linaje, y se entrega durante unas pocas páginas al insulto: Schoppe es un perro enloquecido, como Hécuba, y ofrece tan poca credibilidad como Casandra. Normalmente, Menipo es un perro loco al que no se puede creer: hay aquí algo de humor a costa de nuestro crítico. Menipo tiene poco más que ver con esta fantasía.

En primer lugar, es extraño que una obra tan obviamente interesada en envilecer a Schoppe revista a Menipo, antes que a Momo, con ropajes críticos. Pero obsérvese que el Menipo de Heinsius es un elemento de un más allá cómico, y no un testigo o un guía a los cielos. Este Menipo es

61. El texto es el de *Satirae dvae Hercvles Tuam Fidem sive Munsterus Hypobolimaeus. Et Virgula Divina, cum brevioribus annotatiunculis... Accessit his accurata* BVRDONVM FABVLÆ CONFVTATIO, *quibus alia nonnulla hac editione accedunt*, Leiden, 1617, p. 41.

62. P. 72; *G.S. A Munster.* FUIMUS TROES.

una combinación de crítica y de distensión cómica, una versión extrema del Sileno que actúa como el bufón celestial y como crítico en los *Césares* de Juliano (véase 308c-309a) y del beodo perturbador en *De Nuptiis* de Marciano Capella (véase 8, 804). La vulgaridad de Menipo es una parte integrante de la humillación de Schoppe, como lo es también el hecho de que este hombre vulgar conozca las obras de Schoppe. El otro mundo que pondera sus méritos trata a Schoppe con desagrado, y no se precisa mantener las buenas formas. Un humor similar motiva la expulsión de Claudio del desacreditado cielo de la *Apocolocyntosis* de Séneca.

El Menipo filólogo en Pedro Cuneo

Aunque el *Somnium* de Lipsio se precia de ocupar su lugar entre las *Elegantiores Satyrae*, y constituye el punto de partida de una consciente reviviscencia de la sátira varroniana, tiene poco que ofrecernos aquí. A Menipo sólo se le menciona como alguien que conoce su camino al inframundo, y los debates filológicos se desarrollan sin sus comentarios o sin que los ridiculice. Mucho más interesante es la obra de Cuneo *Sardi Venales. Satyra Menippea, in Huius Seculi Homines Plerosque Inepte Eruditos* (1612: «Los sardos en venta como esclavos. Sátira menipea sobre los hombres de esta época, la mayoría de ellos incultos»).[63] Cuneo, lo mismo que Lipsio, conoce íntimamente las obras de Luciano,[64] pero cuenta con la ventaja añadida de ser editor de los *Césares* de Juliano, una sátira menipea muy similar en espíritu a los *Sardi Venales.*

El narrador se encuentra en los *intermundia* epicúreos con Menipo en persona, y éste se presenta con un largo discurso (21-26). Aunque viaja a menudo a la tierra, ahora regresa a su hogar en el país de las sombras de los literatos.[65] Allí, sin embargo, se produce un enfrentamiento

63. El título principal se refiere a un proverbio romano, *Sardi uenales, alius alio nequior:* «Sardos en venta como esclavos, cada uno peor que el otro». *Sardi Venales* es también el título de una de las *Menipeas* de Varrón, de las que subsiste un fragmento.

64. La visión en sueños viene precedida por la advertencia de la *Historia verdadera* de que cuanto sigue es mentira. Paralelismos menos obvios con Luciano no se recogen en el aparato de la edición de Matheeussen y Heesakkers (*supra*, n. 10), que identifica muchas de las fuentes latinas.

65. *Ego Menipus sum, famae celebritate super astra notus. E terris autem venio; quo saepe excurrere soleo, uti res hominum visam.* Obsérvese la semejanza de lo anterior con el discurso inicial de Satán en Job. Obsérvese también que Menipo no se llama a sí mismo nada parecido a un *hominomastix.*

respecto a quién debe permitirse residir entre ellos. Menipo escoltará al narrador a esta isla cercana. Menipo parece en este punto proceder como un observador, y carece de derecho a voto. Aunque el asunto de la admisión nos hace pensar en *Iuppiter Tragoedus* y *Deorum Concilio*, de Luciano, el encuentro del narrador y el extraño guía refleja el de Menipo y Empédocles en la Luna en el *Icaromenipo*. Atraviesan un terrorífico bosque, y un barquero los pasa de una orilla a otra de un río que claramente recuerda la Estigia. Menipo saluda este nuevo inframundo, en parte Hades y en parte Olimpo, como su hogar (27: *Salve... gratissima tellus et vos, fratres mei, eruditae animae*). Las sombras admiran al narrador después de que Menipo cante sus alabanzas. Suena una nota discordante cuando dicen: «Seas quien seas, serás uno de los nuestros», palabras pronunciadas por los infelices troyanos al Sinón virgiliano (*En.* 2, 148-149). Sigue una prolija narración de este concilio (presidido por Erasmo) acerca de los críticos incompetentes y de sus derechos a acceder a aquella isla. Menipo aparece sólo esporádicamente, ora haciendo callar a un orador pedante (51-53), ora rechazando ser patrono de filósofos (67-70). Se va a emitir un decreto final, pero una invasión de ciudadanos del Hades sume en cómica confusión a los eruditos, y no hay proclamación formal alguna (121).[66] Ahora Menipo ayuda al narrador a escapar. Afirma que no hay necesidad de quedarse, pues las deliberaciones no le reclaman, y la muerte sigue siendo la fuerza que todo lo gobierna. Continuamos leyéndole en términos virgilianos, pues parte de una cita concreta de las *Geórgicas* (122): «No necesitamos permanecer aquí —dijo—. Troya será defendida sin nosotros. En cualquier caso, no es la primera vez que he oído a mensajeros de esta clase. "Estas fogosas pasiones y estos grandes debates serán como la agitación de un puñado de polvo, que se depositará y permanecerá en su sitio."» (Véase *Georg.* 4, 86-87.) Nuestros Sinones abandonan esta Troya. La pasión del narrador por visitar lugares le empuja a descubrir una cueva llena de eruditos borrachos que deciden, al final de la obra, atacar también, y amenazan al narrador cuando él insulta a su sumo sacerdote (131-132).

Contra todo precedente, tanto Menipo como Diógenes aparecen en los *Sardi Venales*. El segundo ha tenido éxito en su búsqueda de la sabiduría, y hace su aparición con Sofía, que pronuncia una perorata contra los

66. En la fuente de Cuneo para este texto (Luciano, *VH* 2, 23), el ataque a las Islas de los Bienaventurados es repelido con éxito, y Sócrates es recompensado por su valor.

teólogos y sus disputas (78-88). Pero lo más intrigante aquí es el discurso de Sofrosine, la doncella de Sofía, que abunda en los ataques de esta última (90-92). Ensalza a quienes no consideran las cosas en profundidad. El discurso que dirige al narrador merece citarse porque viene a ser como un resumen de los principios cínicos del género menipeo:[67]

> [90.] No te esconderé el mayor de los secretos. Hay cierta raza de gentes, y por cierto de gran inteligencia, que no se formula preguntas profundas acerca de las primeras ni de las últimas causas de las cosas, y como muestra de su cabal sabiduría no gustan de saber nada hasta el límite. La mayor parte de vosotros considerará a esta gente lerda, obtusa e indolente. ¡Es justo todo lo contrario! Pues ellos son conocedores de las cosas, y sólo ellos entre los mortales son sabios, pero no más allá de lo necesario. Pero vosotros invocáis esas peculiares virtudes, y resulta que hace mucho tiempo que habéis olvidado los nombres reales de las cosas. [91.] Tú, que gustas de la claridad de pensamiento, ensalzarás pocas cosas, no emprenderás nada por ti mismo, serás espectador de todas las cosas, y así podrás ser como ellos... [92.] Te aseguro que te procurará el más exquisito placer darte cuenta de que nada permanece firme, nada es hermoso y ni siquiera adecuado cuando proviene de gentes que disputan entre ellas. Grande es el vacío que ha sido instalado en las cosas. Allá donde mires, vas a parar a «un taller de pintor, donde nada es verdadero, donde todo es falso». Cualquier cosa que piensen que saben es menos que nada. Lo cierto es que la mayor parte de las cosas no suelen ser ciertas. Si tienes esto en cuenta, si te vengas de los esfuerzos ajenos no con ira sino con irrisión, entonces estarás de mi lado, y si tal es el deseo de los grandes dioses, te harás merecedor de toda aprobación.

Lo anterior va dirigido sobre todo contra el conocimiento teológico. La cita del verso de Lucilio[68] se refiere específicamente a las imágenes de los dioses. Con su generalización, el consejo se aplica asimismo al ámbi-

67. El comienzo de la dedicatoria de la epístola de Cuneo se refiere de manera parecida a la necesidad de observación del mundo sin afanarse en el conocimiento arcano, y al gozo de la contemplación de los errores ajenos (*Praefatio* 1, p. 80 Matheeussen-Heesakkers): «Es cosa grande y bendita ver qué se ofrece a la contemplación de uno, caminar por las ciudades y entrar en los hogares de las gentes y observar sus vicios y errores uno por uno. Quien actúa así parece ser el único que usa la inteligencia correctamente, y merecer el reconocimiento pleno de la humanidad.»

68. Fr. 495 Krenkel (489 Marx). Libro 15, de Lactancio, *Inst.* 1, 22, 13; el texto es el impreso por Matheeussen y Heesakkers, con *falsa* por *ficta*.

to de los estudios clásicos, y la moral cínica del pasaje 91, que recuerda el consejo dado a Menipo por el Tiresias lucianesco (*Nec.* 21), parece propugnar un irónico desapego del mundo en general. Lo mismo que el consejo de Tiresias en *Icaromenipo*, eso también se desvanece cuando el narrador, de nuevo en términos virgilianos, trata de abrazar a Sofrosine, que inmediatamente desaparece como un sueño. Él se pregunta si ha sido engañado y añade que si alguna vez volviera a sentir esa felicidad, al menos tendría algo por lo que dar gracias al cielo (93). La verdad revelada es más de lo que él puede aceptar. Como le sucede al Menipo de Luciano al final de *Icaromenipo*, permanece como un ingenuo en un paraíso cómico.

Diógenes y su búsqueda de Sofía son objeto de una crítica tácita. Lo que se recomienda es la alternativa menipea al cinismo de Diógenes, pero eso resulta poco claro. Nuestro narrador asume el papel del Menipo de Luciano, un testigo de la estupidez del otro mundo, que no es completamente consciente de lo que todo eso significa. El Menipo de Cuneo no es el observador, sino un guía a un país de espíritus cultivados, un país al que pertenece, pero cuyas virtudes no adopta. Menipo no confía en la sabiduría cínica tal como la expone la propia Sabiduría. La presencia de Menipo es subversiva, y el debate al que arrastra al narrador no es concluyente. Mediante el ejemplo de Luciano, Cuneo comprende que esté donde esté Menipo, allí tampoco puede existir la verdad dogmática. Pero él, que era un cínico en lucha contra los cínicos, o un sofista en lucha contra los sofistas, es ahora un filólogo que se lanza a una crítica de la filología profesional. Esto revela una confianza de la que carece el *Somnium* de Lipsio. Cuando un autor culto puede abominar de ambas partes de un debate que se considera culto, puede mostrarse en compañía de Menipo, el erudito irónico.

Menipo, guía a Helicón en Octavio Ferrario

También pueden hallarse en *Elegantiores Satyrae* las *Prolusiones* de Octavio Ferrario (Octavius Ferrarius), un conjunto de nueve amables sátiras que deploran la incompetencia en materia filológica, la pereza de los estudiantes, la falta de respeto y patrocinio a los hombres de letras y la importancia creciente de los doctores.[69] Los nueve textos tienen una

69. Ferrario escribió un total de veinte *prolusiones*, la última, sobre Alejandro Magno, aparecida en 1655, el año de publicación de *Elegantiores Satyrae*.

lógica y requieren ser leídos como un todo: el octavo es una especie de apología de las imputaciones malintecionadas que se hacían a los doctores en las primeras *prolusiones*, y el noveno, una palinodia cuya finalidad es apartar activamente a los lectores de la vida de las letras. Menipo no aparece en todas, lo hace en momentos significativos y desempeñando diversos papeles de modo que, como en el caso de los *Diálogos de los muertos*, proyecta su sombra en toda la obra.[70]

Prolusio 6, Quo Pretio Viri Principes Literas ac Literatos Habuerint [La consideración en que tienen los gobernantes a las letras y a los eruditos] basta para nuestro propósito. Aquí nuestro narrador enfermo tiene un sueño, y sin la ayuda de Mercurio ni de Pegaso viaja al Helicón, donde se espera que Apolo, en su templo, dé respuestas directamente a la multitud de peticionarios en torno a él. Apolo permanece inmóvil como una estatua, evidentemente abrumado por la corruptibilidad de los deseos de aquellas gentes. Pero Menipo no permanece en silencio. En un papel en el que se mezclan el crítico literario, el burlador de *Diálogos de los muertos* y Jesús arrojando a los mercaderes del templo, Menipo se encarga de explicar a los circunstantes en qué yerran (pp. 837-838):

> Pero mientras tanto, Menipo y otros de la misma secta provocaban tensión, con su libertad cínica de palabra, entre quienes elevaban sus súplicas. Les insultaban a gritos y llegaron a alzar sus bastones y a romperlos sobre sus cabezas. El propio Menipo, en voz alta y discordante, dijo: «Vosotros, dormilones, soñolientos de ociosidad y vicio, ¿por qué, malditos,

70. En la segunda *prolusio*, la *Artium ac Disciplinarum Auctio*, una fantasía acerca de la venta de Theologia, Eloquentia y otras abstracciones a imitación de la *Vitarum Auctio*, de Luciano, Menipo hace dos apariciones cruciales: una como un burlador de los doctores y pseudofilósofos que se reúnen como potenciales compradores; y en la otra, en compañía de Mercurio y las Musas, arroja del Parnaso, pinchándoles con una horquilla, a los que han adquirido a Poiesis y se creen poetas, una escena basada en la conclusión del *Piscator* de Luciano, pero que también recuerda al Menipo de *Diálogos de los muertos*, donde ayuda a Caronte a remar en su barca. La cuarta *prolusio*, *De Causis Pereuntium Literarum* (De la decadencia de las letras), asigna a Menipo otro papel, el de real pero no muy activo narrador de la reunión de literatos en el Helicón, con Turnebo y José Escalígero como censores. La *Prolusio* 9, *Literatorum Infelicitas* (La infelicidad de los hombres de letras), es la palinodia. Resulta fascinante en ella que mientras Menipo no aparece por su nombre, los *viri docti* privados de las recompensas económicas, que les corresponden por sus vidas correctamente vividas, nos recuerdan no sólo a los fracasados clientes de Juvenal, sino también a los cínicos en general, y posiblemente a Menipo en particular: «Sólo ellos son alabados y perecen de frío: son alzados hasta las estrellas y allí yacen muertos... No se sabe si la gente los señala por su agudeza o por la repugnancia que inspiran» (pp. 891-892).

solicitáis desvergonzadamente recompensas por vuestro esfuerzo y vuestro desvelo? ¿Por qué habéis convertido este templo en un lugar de confusión? ¿Por qué fatigáis en vano los oídos de Febo, que cada vez os presta menos atención? ¿Por qué pedís al dios lo que podéis obtener por vosotros mismos? ¿Sois tan estúpidos como para creer que esa sabiduría puede conseguirse con tales súplicas mujeriles? ¿O va a caer del cielo sobre vuestras mentes adormiladas, con lo que de repente os convertiríais en hombres cultos sin poner nada de vuestra parte? Esos tiempos ya pasaron, si es que los hubo, cuando el viejo Hesíodo fue convertido en poeta en sueños e instruido por las Musas; o cuando aquel otro anciano latino [o sea, Ennio], obviamente loco, fue convertido en pavo real y en el entretenimiento de las Musas. Habéis perdido por completo la sabiduría, pues habéis pasado vuestros mejores años anegados en el vino y el exceso. Los habéis malgastado jugando y durmiendo como si os limitarais a transitar por ellos, ¿y creéis que con una pequeña plegaria podéis aparecer en la cima de Helicón? Para curar semejante locura harían falta, estoy seguro, varios campos de eléboro. Vuestros antepasados, gloria de la palabra escrita, que se hicieron acreedores a un nombre inmortal, lucharon en este terreno con esfuerzo hercúleo y combatividad inimaginable. Vosotros, en cambio, hinchados con vuestras blandas panzas, con ojos que se os cierran a causa de la modorra, que habéis crecido jugando a los dados y bailando, que sois la vergüenza de una generación débil, ¿os atrevéis a esperar la sabiduría? Apolo, ¿por qué no tomas tu arco y das muerte aquí mismo a estos perros, a estas bestias...? ¿Les puedo llamar algo peor?»

Todos pensaron que la arenga cínica, aunque no injusta, ciertamente resultaba cruel en exceso y en la práctica, rabiosa. En consecuencia, con gran vocerío y amenazas, fue arrojado del templo.

De pronto, Menipo se convierte en portavoz de la necesidad de entregarse a la erudición, en un perro que abomina de los perros tanto como el diletante Encolpio abomina de los oradores diletantes al comienzo del *Satiricón* de Petronio. Aquí Menipo conoce el prólogo de Persio, y por tanto las quejas sobre el sueño de Hesíodo y sobre la vida anterior de Ennio como pavo real. Menipo puede hablar de literatura en términos cómicos. Nos sorprende ver a Menipo realmente expulsado del templo de Apolo, y quizá esto refleje un sentimiento generalizado de que Menipo no debería tener que ver nada con esos temas; pero no debe irse sin haber causado efecto. Uno de los virtuosos eruditos admite que el discurso de este perro fue impúdico y tosco, pero también él se siente avergonzado por la indolencia de su tiempo, y continúa exaltando a

quienes, en tiempos pasados, hacían compatibles sus pasiones por la excelencia intelectual y política (empezando por Alejandro Magno). Menipo no reaparece. La obra concluye con una convulsión que recuerda el final del *Prometeo encadenado* de Esquilo.

Menipo representa aquí toda la variedad de sus papeles: psicopompo, burlador, testigo y fuente. Pero las *Prolusiones* en su conjunto se presentan como un fracaso, y el Menipo que las preside está más cerca del Menipo del *Diálogo de los muertos*, que no puede remediar los vicios que ve. El propio Ferrario, como narrador, interpreta al observador universal de las sátiras lucianescas sobre el otro mundo, y tiene visiones que ya no desea. De Luciano procede la insistencia en que la verdad de Menipo no sólo es incómoda sino también vana. Los debates celestiales sobre literatura a los que Menipo tiene acceso no han aclarado las cuestiones. El viaje a los cielos ha resultado inútil. Y Menipo es el autor e inspiración de autores, Menipo el literato, a quien aquí se invoca en última instancia.

Conclusión

La literatura del Siglo de Oro español asimila con frecuencia el Menipo de Luciano, pero España parece haber tenido también mayor interés que otros países y otras tradiciones literarias del Renacimiento, en la persona de Menipo, en el personaje en sí, al margen de Luciano. El *Menipo litigante*, de Leonardo de Argensola, es una prueba de ello; los vuelos de Ícaro Menipo, otra; y el retrato de Menipo por Velázquez es una e importante tercera prueba.[71] Con la pieza que cabe considerar su compañera, el retrato de Esopo (ambas *c.* 1640), nos da la imagen si no de la Furia barbada de la *Suda*, al menos de un bribón con barba. Envuelto en una amplia túnica y no en harapos, parece ocultarnos algo y no mira de frente.[72] Los libros desparramados a sus pies muestran su interés por las palabras así como su actitud irresponsable hacia la literatura y el saber. El cántaro de agua es una señal de la simplicidad y la autosuficiencia cínica. Figura clásica a la que se hizo vivir en el mundo del pícaro, es un

71. Inscrito con la curiosa grafía «Mœnippus». Una reproducción adorna la sobrecubierta de *Unruly Eloquence* de Branham.

72. Véase la descripción de la pintura en Kurt Gerstenberg, *Diego Velázques*, Munich, 1957, pp. 221-224.

bribón erudito.[73] España muestra gran interés en enviar a este Menipo a otros viajes, y en considerar qué aspecto tiene el mundo a sus ojos. El crítico literario, el psicopompo filólogo y el bufón infernal de las obras neolatinas antes consideradas están todos a alguna distancia de éste.

En general, las primeras muestras literarias neolatinas arrancan las alas a Menipo. Cuando más tarde se le permite volar, habita un rincón de un mundo fantástico, y ya no es el viajero ingenuo que se traslada a él, y que ve toda la existencia humana desde un fantástico observatorio. El autor Menipo, el cínico renegado y el burlón toman el lugar del Menipo hombre corriente, un papel cedido a otros narradores. Como crítico del microcosmos cómico de la filología y sus humores, pierde de vista el macrocosmos. Sus funciones lucianescas se asignan de manera diversa: Mercurio es el típico guía al otro mundo, y Momo, el hipercrítico en textos satíricos basados en Luciano. Menipo, en efecto, es transformado en Sileno, ese sabio loco celestial conocido a través de los *Césares* de Juliano y de *De Nuptiis* de Marciano Capella.

Se trata de una inteligente transformación, que recoge mucho del Menipo de Luciano, pero presentado de otra manera. Sileno es un instrumento ideal para la autoparodia, para la crítica excéntrica (posiblemente no fiable), para la comedia a costa del pretencioso en boca del personaje grotesco. En las obras de Heinsius, Cuneo y Ferrario, vemos a Menipo como un hombre de letras loco. Para criticar el mundo de las letras y poner de manifiesto sus inanidades, necesita a su vez ser hombre de letras. Y como la crítica de estas últimas y a través de ellas mismas implica, en nuestros autores neolatinos, cierto grado de autoparodia, Menipo se convierte en un crítico poco de fiar, en un personaje capaz de decir la verdad pero no toda.

Asociamos a Menipo, y al Luciano que lo conserva, con el concepto

73. *El coloquio de los perros*, de Cervantes (publicado en 1613), merece ser mencionado aquí debido a una similar y curiosa fantasía cínica: dos perros, cada uno de ellos perteneciente a un mendigo, y acostumbrados a llevar una linterna por la noche para pedir limosna, descubren sorprendidos que tienen el don del habla. El malévolo Berganza cuenta sus historias al orgulloso Cipión. Éste narrará las suyas la noche siguiente, aunque no se recogen. Al igual que otros relatos picarescos modelados sobre *El asno de oro*, aporta una visión de los bajos fondos de la sociedad contemporánea; pero sospecho que Cervantes está devolviendo a la vida a los cínicos Menipo (Berganza) y Diógenes (Cipión), con sus dotes de moralistas. Hacer que ambos cínicos hablen realmente entre ellos, constituye una brillante innovación que permite moderar otros aspectos del relato menipeo: la fantasía se ve restringida al milagroso discurso, y el milagroso viaje se evita.

del *spoudaoigeloios* (seriocómico). Esperamos que Menipo diga la verdad riendo, que subvierta nuestras expectativas de conocimiento y significado. Ciertamente, el Renacimiento cuenta con su literatura seriocómica, pero su Menipo no es primariamente una figura seriocómica en la acepción renacentista del término. «Seriocómico» se emplea para tomarse en serio las cosas triviales, y Menipo hace más bien lo contrario. El gran compendio de encomios burlones y otras chanzas literarias compiladas por el autotitulado doctor y filósofo Dornavius (Hannover, 1617) anuncia que lo seriocómico es toda una nueva rama del saber: «*El anfiteatro de la sabiduría socrática y seriocómica: esto es, encomios y comentarios de prácticamente todos los autores, antiguos y modernos, donde individuos comúnmente considerados indignos o perniciosos son justificados y presentados de manera elegante por obra de la pluma. Una obra para comprender los misterios de la naturaleza, de la mayor utilidad práctica, pública y privada, para el goce, la sabiduría y la virtud completos*».[74] En Cuneo hay una insinuación de que Menipo es el maestro de una clase rival de sabiduría, pero en el discurso de Sofrosine no se le menciona por su nombre.

Heinsius sugiere en el *Cras Credo* que las obras de Menipo no puntualizan lo suficiente. En esto, la literatura neolatina comprende a Luciano y a Menipo perfectamente. Pero ¿quién cargará con la incomprensibilidad? El Menipo hombre común del *Icaromenipo* y de la *Necyomantia* encierra mensajes paradójicos provenientes de un lugar ridículo. Cuando el Renacimiento vuelve a dividir de nuevo a ese Menipo, el universalista, a quien se admira, queda subsumido por personajes y narradores que toman otros nombres en su búsqueda de verdades menos equívocas. Y el Menipo que no es de fiar, que puede perfilarse con detalles conocidos a partir de otras fuentes, está fuera de lugar de manera parecida, cuando las preguntas son las que reclaman vigorosamente si algo es verdadero o falso. Pero en las etapas posteriores del Renacimiento, cuando hay algún lugar para la autoparodia, y para una contemplación más distanciada del mundo clásico y de la filología que trata de comprenderlo, Menipo puede reclamar de Momo y de Mercurio su lengua afilada y su

74. *Amphitheatrum Sapientiae Socraticae Joco-Seriae, hoc est, Encomia et Commentaria Autorum, qua Veterum, qua Recentiorum prope Omnium: Quibus Res, Aut pro Vilibus Vulgo Aut Damnosis Habitae, Styli Patrocinio Vindicantur, Exornantur: Opus ad Mysteria Naturae Discenda, ad Omnem Amoenitatem, Sapientiam, Virtutem, Publice Privatimque Vtilissimum... a Caspare Dornavio Philos. et Medico.*

no menos afilada pluma. El *Somnium* de Lipsio es la causa inmediata de esta reviviscencia. Podemos admitir que el interés del Renacimiento por el *Satiricón* menipeo es responsable de la inspiración de relatos sobre un erudito loco. Si a Menipo se le permite subsistir en el siglo XVII, quizá se deba a que se respira un aire más fresco, y a que el irónico que duda del valor de la filosofía, la erudición y el conocimiento puede una vez más examinar, si no la totalidad, sí al menos un aspecto de la actividad humana.

HEREDEROS DEL PERRO: LA PERSONALIDAD CÍNICA EN LA CULTURA MEDIEVAL Y RENACENTISTA

Daniel Kinney

> Cuando Diógenes entraba en un teatro encontrándose de cara con la gente que salía de él, le preguntaron por qué lo hacía, y respondió: «Es lo que he hecho toda mi vida.»[1]

Hay dos concepciones, casi igualmente venerables pero no igualmente dignificadas, de lo que significa ser un cínico. La primera es casi por entero una cuestión de principio: si uno asume los valores de independencia, franqueza y audaz espontaneidad, tomando la naturaleza animal como norma o, al menos, como punto de partida para el escepticismo cultural, así como para una «indiferencia» didáctica, todo eso hace de uno un cínico «en sentido estricto» o, en inglés, un Cínico con mayúscula.[2] Sensacional y sintomáticamente, la segunda concepción no se remite a principio alguno: si uno no considera impropio conducirse de modo indecoroso

1. Diógenes Laercio (en lo sucesivo, D. L.) 6, 64, ed. R. D. Hicks, Londres, 1950. En ocasiones corrijo esta traducción. Para Diógenes «el Perro», véase sobre todo 6, 60, 85.

2. Sobre la primera visión de los cínicos véase sobre todo el artículo de A. A. Long en este volumen. Sobre las tensiones y los vínculos entre *kynisch* y *zynisch*, véase el artículo en este volumen de H. Niehues-Pröbsting. Los cínicos cultivaron claramente la indiferencia hacia lo externo tanto en su pensamiento como en sus actos, aunque el término *adiaphora* («cosas indiferentes») pudo introducirse con los estoicos. Véase D. L. 6, 2, 11-12, 14, 22-23, 29, 34, 38, 44, 58, 63, 69, 71-73, 79, 86, 88, 93, 97, 104-105, además de n. 47 *infra*; Luciano, *Hermot.* 18 (sobre la «exagerada indiferencia» que separa a los cínicos de los estoicos); y G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles 1990 (en lo sucesivo, *SR*), I H 9, 40, n. 47 (4, p. 491), n. 50 (4, p. 521). Los cínicos que se inclinaron por el delito se convirtieron en delincuentes o, al menos, en hipócritas, quizá gajes del oficio, pero eso estaba reñido con la efectividad de su postura sincera. La burlona (cínica) glosa de Oscar Wilde proviene del acto 3.º de *El abanico de lady Windermere*.

(aunque sin llegar a delinquir) en todo tipo de ocasiones públicas, viste de manera extravagante, manifiesta un desdén generalizado por los ideales de todas clases o, como señaló Oscar Wilde, demuestra que conoce el precio de todo y el valor de nada, esta noción hace de uno (en alemán) no un *kynisch* sino un *zynisch*, esto es (en inglés), un cínico con minúscula. Aunque estas distinciones, propias del inglés y del alemán, son sin duda modernas, si nos remontamos a un temprano oponente de los cínicos, que tal vez incluso conoció a Diógenes,[3] hallamos una distinción análoga que salva o condena los estilos de hacer el *kuōn* o el perro, a saber, respectivamente, la imitación de las virtudes o de los vicios de este animal. La imagen más digna del Cínico (como filósofo) se presenta austera y abnegada y, por tanto, se asimila al acervo de virtudes paganas o incluso al ascetismo cristiano. Pero no sucede lo mismo con la segunda y menos digna imagen, que se sitúa en la poco recomendable compañía de truhanes y vividores de toda laya, desde la antigüedad hasta el presente.

En este artículo señalo en primer lugar la interdependencia de estas imágenes opuestas en el retrato de la personalidad de Diógenes. A continuación, sigo la historia generativa de la imagen posterior, desvergonzada y escandalosa, que, a través de una referencia convencional durante la Edad Media, llega a una serie de transvaloraciones seriocómicas a propósito de la rebeldía cínica (y Cínica) entre los autores del Renacimiento y de la Reforma, desde Valla a Moro y al archienemigo de este último, Lutero, por nombrar sólo a algunos. Siguiendo la estela de los estructuralistas, estamos más dispuestos que nunca a buscar y a definir aspectos complementarios y aun opuestos de los fenómenos culturales. En cierto sentido este artículo se inscribe dentro de una dilatada tradición que caracteriza la cultura de la Europa renacentista como un nuevo estilo de combinación entre las directrices paganas y cristianas, menos uniforme, pero más rico que la serena unión que hoy en día llamamos rutinariamente «humanismo medieval».[4]

3. Clearco de Soli, discípulo de Aristóteles, n. h. 340 a.C., para quien los cínicos eran sencillamente «perros malos», que sólo sabían ladrar y eran glotones (Ateneo 13, 611b [*SR*, V B 151; y n. 47, n. 8]. Véase Luciano, *Fugitivi* 16, y Epicteto, *Disc.* 3, 22, 50).

4. Véase R. W. Southern, *Medieval Humanism*, Oxford, 1970. Véanse también los escritos de P. Courcelle, J. Leclercq y D. W. Robertson. Para la menos sencilla interdependencia de las directrices cristianas y paganas (no sólo «no mundanas» y «mundanas») en contextos renacentistas, véase el perspicaz estudio de Bouwsma aquí citado en n. 53, acerca de la competencia entre las identidades agustiniana y estoica en el humanismo renacentista. Véase el tratamiento afín de Stephen Greenblatt sobre la «autonegación» y la «autoconfiguración» tal como se cita *infra*, en n. 80.

Lo que aquí debe subrayarse es el efecto disolvente y disgregador de la consciente representación perruna de los Cínicos, no precisamente en el sentido de que para los hombres actuar como perros confunde las categorías culturales, sino, más exactamente, en el de que dicha actitud, que hace de la naturaleza marginal de los perros un centro de preocupación cultural, presenta de manera más explícita y manifiesta el débil arraigo de la cultura y de las directrices culturales incluso en la naturaleza perruna, o sea, en la naturaleza no humana, no *verbal*, en su aspecto más receptivo. Esta remisión a la naturaleza canina es más una postura que un principio, aunque si las propias posturas culturales de los perros pueden presentarse como virtuales constantes, los perros, después de todo, se prestan a parecer alternativamente humanos y fieros, y los Cínicos (como Freud) hacen de las despreocupadas indiscreciones de los perros algo más parecido a una demostración, estructuralmente precisada, de cómo las distinciones más fundamentales de la cultura pueden ser rutinariamente forzadas o distorsionadas.[5] Como las distinciones binarias en Montaigne, por ejemplo, que pueden servir sobre todo para elucidar la fugacidad, en el presente artículo la actuación cínica se presenta con arreglo a una distinción binaria: «Cínico» filósofo y «cínico» por actitud. Dicha distinción es probable que se vea transformada, tergiversada o mantenida en la misma forma. Por supuesto que someter estos términos a la impertinente inversión socrática y a la bien aprendida «indiferencia» acaso constituya la característica más constante y generativa de la dirección Cínica que pueda establecerse al considerar el tema.

Aunque la «mala» imagen del cínico nunca cesó de provocar, el grado en que reputados autores y pensadores estaban dispuestos a patrocinar, aprovar o permitir esta imagen en sus propias expresiones cambió de manera espectacular cuando finalizaba la Edad Media; un cambio que señalaba modificaciones más básicas en la auto-comprensión funcional de la cultura, al menos de la occidental, en su acepción más amplia. El culto renacentista de la retórica transformativa significó también, como no podía ser menos, la primacía seriocómica de un escepticismo cultural nuevo y sin restricciones que mostraba o «invalidaba» todo tipo de

5. Véase S. Freud, *El malestar de la cultura*: «También resultaría incomprensible que el hombre utilizara el nombre de su amigo más fiel en el mundo animal —el perro— como un término ultrajante, si esa criatura no hubiera merecido su desprecio por dos características: que es un animal cuyo sentido dominante es el olfato y no experimenta repugnancia por los excrementos; y que no se avergüenza de sus funciones sexuales.» Véase también K. Thomas, *Man and the Natural World*, Nueva York, 1983, sobre todo pp. 102-113, y n. 31 *infra*.

pomposas normas culturales como *meramente* retóricas, y de las que los cínicos y los Cínicos se venían mofando desde Crates calificándolas de *typhos* («aire caliente»). Esta correción cínica de burlona indiferencia, composición inestable de Cínico y santo distanciamiento, es lo que convierte a la personalidad Cínica, en sus diversos estilos, en un importante aunque ingobernable elemento constitutivo de la retórica de la identidad moderna; pues al Self convencional del dogma autárquico esencialista o de la fe, contrapone un improvisado self-en-curso, una emergente y auto-consciente contingencia.[6]

Algunos pueden sentirse impulsados a desconfiar de esta descarada tradición contrapuesta de desvergonzado atrevimiento cínico, como si fuera una caricatura más que un perfil de lo que son o han sido los Cínicos. Puesto que los autores medievales gustaban de estas descripciones parciales y *ad hoc*, no es sorprendente que esta imagen y los nobles Cínicos cristianizados y pasados por el estoicismo, considerados aquí en el artículo de S. Matton, compartieran un mismo estadio cultural durante largo tiempo, sin que nadie realizara esfuerzo alguno por limar sus radicales discrepancias. Lo más significativo es hasta qué punto la imagen del pícaro o de los perros se aproxima a la del Cínico más presentable, incluso después de la Edad Media, hasta el punto de hacernos sospechar que alguna de sus características más sorprendentes han sido tomadas de modelos vivos. Así, lo que se persiste en considerar la realidad más digna (el ideal ascético en contraste con la licencia cínica en la Edad Media) es, en realidad, una caricatura alternativa. La actitud de quien considera la imagen escandalosa de modo negativo porque expone abiertamente a sus sujetos, como la de quien tiende a menospreciarla; se limita a interpretar de manera errónea el escándalo que conlleva una práctica que, después de todo, considera la mala reputación (griego, *adoxia*) como otro paradójico bien a nivel de *ponos* o afán (D. L. 6, 11). Citar esa mala reputación para estigmatizar de buena fe las estudiadas imprudencias de los cínicos es tan capcioso o anodino como atribuir al cínico una conducta canina semicivilizada, cuando tal conducta es la que, ante todo, enmarca el escepticismo cínico. Resulta fútil intentar una exposición *ad*

6. Para una muy sugestiva historia de los pícaros en la identidad retórica de la modernidad temprana, que sin embargo omite tomar en cuenta la tradición cínica, véase W. A. Rebhorn, «"The Emperor of Men's Minds": The Renaissance Trickster as *Homo Rhetoricus*», en *Creative Imitation: New Essays on Renaissance Literature in Honor of Thomas M. Greene*, Binghamton, 1992, pp. 31-66. Véase también aquí nn. 40, 51, 57.

hominem del principio cínico basado en esta o aquella sorprendente práctica cínica, cuando el punto básico de la práctica en cuestión consiste en parte en sorprender, poniendo así a prueba el decoro generalmente aceptado. Así es como los Cínicos (en gran medida a través de los escritos de Luciano) contribuyeron a modelar el programa reformista y crítico de una amplia variedad de humanistas del Renacimiento. Al menos en cierto sentido, esta prueba ejemplar representa una extensión más vital de la tradición cínica que la tenue y continua línea del conjunto de citas moralmente estimulantes que perpetúan algunos nombres de filósofos cínicos desde la antigüedad a través de la Edad Media.[7] Merece la pena sugerir, al menos, que puesto que los Cínicos manifestaban su protesta «invalidando» los valores consagrados, los dichos y anécdotas cínicos asimismo consagrados pueden muy bien falsear las realidades cínicas. Un cínico «domesticado» mediante el estoicismo y el cristianismo puede estar más alejado de los orígenes cínicos que un Cínico que no se reconoce como tal. Por supuesto, como veremos, en ocasiones la rebeldía puede invalidar o borrar tanto los valores cínicos consagrados como los demás. Los cínicos, en sus actos, suelen diluir el mismo yo que afirman, y a menudo —significativamente a menudo— sus posturas didácticas son eso, posturas. Lo más que puede salvarse de nuestra incómoda crítica *ad hominem* en esta exposición dictada por la buena conciencia, es el cargo de que los Cínicos son (o fueron) meros actores, con menos interés en lo que hacen que en cómo sus actos ridiculizan las normas cotidianas. Pero esta simple teatralidad, o el aspecto de actuación social del cinismo y el aspecto cínico de la actuación social es, precisamente, el embarazoso punto de partida de los comedidos métodos y sistemas de pensamiento que dan origen a la tradición cínica tal como se refleja en este artículo.[8]

7. Sobre la no descrita santidad de una serie de cínicos cristiano-estoicos, véase *The Dicts and Sayings of the Philosophers*, ed. C. F. Bühler, EETS, n.º 211, Londres, 1941, pp. 62-63. Véase también *Confessio Amantis*, de Gower, 3, 1201ff.; 7,2229ff., y los textos investigados por S. Matton en este volumen, junto con J. L. Lievsay («Some Renaissance Views of Diogenes the Cynic», en *Joseph Q. Adams Memorial Essays*, ed. J. G. McManaway y otros, Washington, 1948, pp. 447-455), G.D. Monsarrat (*Light from the Porch: Stoicism and English Renaissance Literature*, París, 1984, pp. 122-125) y F.G. Butler («Who Are King Lear's Philosophers? An Answer», *English Studies* 67, 1986, pp. 511-524).

8. Véase también n. 80. Las solemnidades sistemáticas son por supuesto un primer objetivo de lo seriocómico cínico o *spoudaoigeloion*; véase sobre todo Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989. Sobre la «invalidación de la moneda» aplicada a las normas cotidianas, véase el ensayo de Long en este volumen. Sobre la *parrhēsia* o «licencia» como un privilegio habitualmente reclamado por los

«Al preguntársele cuál es la criatura cuya mordedura es la peor, [Diógenes] dijo: "Entre las bestias salvajes, la del sicofante; entre los animales domésticos, la del adulador"» (D. L. 6, 51). «Al preguntársele qué había hecho para que le llamaran perro, respondió: "Acariciar a quien me da algo, ladrar a los que no me dan y morder a los malvados"» (D. L. 6, 60). No deseo discutir la autenticidad de ambos dichos; mi única preocupación al relacionarlos es señalar la ambivalente postura de los perros y de sus «tocayos», los cínicos, entre los difamadores y los aduladores o entre las amenazas «salvajes» y las «domesticadas» al bienestar de una persona o de una cultura. Lo que convierte estas amenazas en las peores es precisamente el fingimiento, la mentira y la representación de un papel que distingue a cada una de ellas. El empleo de signos hace a los humanos característicamente peligrosos y traicioneros, aunque no les hace característicamente humanos. En el primero de esos dichos, la propia *parrhēsia* (hablar con franqueza o sin inhibiciones) cínica de Diógenes, parece plantear un correctivo indiferente y natural a cualquier tipo de interpretación tendenciosa de un papel. Pero en el segundo dicho se insiste en el carácter aprendido y ensayado de las respuestas de los perros, en las que la pretendida indiferencia espontánea de los cínicos se ve, como mínimo, sorprendentemente comprometida. La importancia de tan significativos e inquietantes cambios en la representación que los cínicos hacían de sí mismos no radica en la autoridad textual de esta o aquella anécdota. La misma pauta se desprende una y otra vez, desde la elección de la existencia mendicante como modelo de la suficiencia cínica a la celebración por el vagabundo cínico de *ponos* o la tarea de transvalorar el

---

cínicos, y a menudo vinculado a la impertinencia dramática o festiva —como la impertinencia de bromistas y tramposos, algo propio de la comicidad antigua—, véase H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*, Frankfurt, 1979, pp. 170-180 (citando a Marco Aurelio 11, 6, 4); Branham n. 47, y C. O. Brink, *Horace on Poetry: Epistles Book II*, Cambridge, 1982, *ad. Ep.* 2, 1, 145, 147. Sobre la amplia licencia en materia de obscenidades concedida, o meramente imputada, a los bufones, véase en particular Ovid. *Tristia* 2, 494-515; Marcial 1, 4, 5-8; y K. Chambers, *The Medieval Stage*, 2 vols., Oxford, 1903, 1, p. 5, n. 3, y n. 61 *infra*. Véase Juan de Salisbury, *Policraticus* 1, 10, sobre esos bufones procaces «que exponen ante los ojos de todos una torpeza que haría sonrojar incluso a un cínico». El propio Diógenes, en varias anécdotas, contrapone su mismo proceder extrateatral a la representación trágica (D. L. 6, 24, 38, 64), y tiene sentido relacionar algunos de sus actos con la diversión que conlleva el simposio, informal y «licenciosa», que ejemplifican los mendigos en la *Odisea*. Véase n. 20, *infra*; D. L. 6, 27, 43, 54 (Diógenes como «Sócrates enloquecido») y Máximo de Tiro, *Disc.* 36, 5-6 (*SR* V B 299), donde lo ostentosamente teatral es lo que parece propiciar una tolerancia hacia Diógenes, allí mismo donde el más discreto Sócrates fue perseguido.

término «perro», que pasa de ser un improperio a ser una consigna. El «estilo cínico», al menos tal como lo calificó un retórico, puede implicar una ambivalencia aún más acentuada. «El estilo cínico», escribe Demetrio, lisonjea a la vez que ofende, «menea el rabo» al tiempo que «muerde».[9] El escepticismo cultural de los cínicos empieza en casa (si la hubiera), con la irónica y «desvergonzada» exhibición de uno mismo, y aunque el cinismo pueda deber relativamente poco al Sócrates doctrinario y moralista, el Sócrates cultivador de la ironía sí es quizá su antecedente más relevante.[10] Tampoco se trata de mezclar las tradiciones sofística y socrática como si se reflejaran en el escepticismo cultural de los cínicos. Sócrates, al igual que éstos, pero a diferencia de la mayoría de los sofistas, cultivó un estilo de vida falto de seriedad, para averiguar en qué medida, grande o pequeña, lo que entonces pasaba por serio podía ser una mera pose. Considerar los argumentos en favor del *ethos* de pedigüeños y perros, constituye una aproximación básica a lo que cabría denominar paradoja práctica, que confiere valor a lo que convencionalmente carece de él o dota con una serie más o menos aceptable de principios a lo que convencionalmente no los tiene.[11] Por otro lado, no es infrecuente que el descaro de semejante manera de actuar sea lo que más contribuye a desvanecer las ilusiones cotidianas. Llevado ante un tribunal, Sócrates, por ejemplo, puede considerar sus actitudes impertinentes respecto a las normas de la vida diaria como correctivos y no como elementos corruptores, e incluso solicitar un estipendio del Estado en lugar de la sentencia de muerte que se dicta contra él. Los cínicos aún van más lejos en su afirmación de la ausencia de seriedad como didáctica (reducida ahora al *ethos* marginal de pedigüeños y perros), porque de manera consciente reclaman mayor reconocimiento público por exhibir sus actitudes del que pidió Sócrates.[12] Vale la pena in-

9. Demetrio, *De Eloc.* 261. Sobre él, véase Branham (*supra*, n. 8), p. 234. Véase P. B. Corbett, *The Scurra*, Scottish Classical Studies 2, Edimburgo, 1986, p. 4, sobre «la aparente paradoja de la personalidad del *scurra*, que unas veces ofrece un agradable espectáculo y otras constituye una amenaza social».

10. Véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 8), sobre todo pp. 34-35, 63, 82-84, 171-174.

11. Sobre la práctica general de la paradoja, véase Rosalie Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, 1966, sobre todo pp. 3-71, 461-481 (sobre *El rey Lear*). Véase también n. 62, *infra*. Acerca de la transvaloración retórica y práctica de la pobreza por Antístenes, véase Jenofonte, *Mem.* 4, 34-44. Véase *SR* NN. 23, 38 y 49 (4, pp. 511-512). Sobre las afinidades escépticas de los antiguos cínicos, véase Branham (*supra*, n. 8), pp. 55, 225.

12. Véase Platón, *Apología de Sócrates*, sobre todo 36b-38b, y sobre el impudor didáctico de Sócrates, especialmente en el *Gorgias*, véase el ensayo de Long en este volumen. Los cínicos pedigüeños también reclaman su «deuda», no una dádiva (D. L. 6, 46, 62).

sistir en el carácter social y de puesta en escena de al menos esta impertinente afirmación: la impudicia es la máscara que el sabio-tonto y el cínico, o el virtuoso que se confiesa él mismo parásito, se ponen para decir la verdad.[13]

La simple mención de los cínicos con esta clase de compañías, sobre todo de tontos y bufones profesionales, *moriones* y *scurrae*, esos egregios don nadie consagrados a excesos por todo lo alto y lo más bajo, puede parecer que sobrepase incluso las confusiones cínicas de categorías. Pero el vínculo entre cínicos y parásitos-bufones se remonta al menos a Plauto y Horacio. El primero asimila la figura del parásito-bufón Saturión a la de un cínico (*Persa* 123-126), mientras que en Horacio el hedonista adulador Aristipo personifica burlonamente su propia función y la de Diógenes como dos meros estilos bufones rivales: «Mientras hago de bufón para mi propio beneficio, tú lo haces para la multitud» (*scurror ipse mihi, populo tu, Epist.* 1, 17, 19). Tampoco es ésta línea de los parásitos cínicos una invención romana. Los parásitos cínicos al estilo «perro malo» abundan en los autores griegos desde Diógenes. Lo esencial aquí no es insistir en la dudosa y desdichada dependencia de los cínicos contraponiéndola a sus proclamas de autonomía, pues lo bufonesco es una característica y también, muchas veces, la garantía del sustento tanto de los buenos cínicos —incluido Diógenes— como de los parásitos convencionales.[14]

Algunos consideran la desvergüenza cínica una versión extrema de la ironía socrática. Puesto que el impudor agresivo es al menos tan característico de los *scurrae* parásitos como de los cínicos,[15] resulta ilustrativo

13. Para un comentario que compara la franqueza bufonesca del *atopos* Sócrates, semejante a un sátiro, con la de los cínicos, véase Branham (*supra*, n. 8), pp. 48-57. Para Erasmo, la imagen del sileno se adecua igual de bien a las revelaciones súbitas e inciertas de figuras como ésas, y a los significados discrepantes, literales y figurativos, de la Sagrada Escritura cristiana. Véase su ensayo-proverbio de 1515 «Los silenos de Alcibíades».

14. Para las afinidades entre los cínicos y los *scurrae* romanos en particular, véase Corbett (*supra*, n. 9), pp. 24, 40-42, 56, 59, 62-64. Acerca de los autores griegos sobre los parásitos cínicos, véase *supra*, n. 3; Luciano, sobre todo *Symp.* 12-14, 19, *De Parasito* 53-54; y *Anth. Pal.* 11, 154-158. Para el propio Diógenes como experimentado parásito y bufón, véase D. L. 6, 46, 54-56, 58. Moro vincula a parásitos, cínicos y *scurrae* en su impugnación de 1520 del poeta cortesano francés Brixius; véase *Latin Poems* de Moro en *Complete Works*, ed. R.S. Sylvester y otros, 15 vols., New Haven, 1962 (en lo sucesivo, *CW*), 3/2, pp. 650-652, y *Epig.* 43 en ese volumen (con nn.) acerca de un Diógenes notorio glotón (D. L. 6, 56).

15. Véase *Rhet. ad Her.* 4, 10, 14 y Plinio el Joven, *Epist.* 9, 17; y E. Welsford, *The Fool: His Social and Literary History*, Nueva York, 1936, sobre todo caps. 1-3.

para nuestro propósito el reproche que un rival posterior dirigió a Sócrates: «Utilizando el término latino, Zenón el epicúreo... llamó a Sócrates, el verdadero padre de la filosofía, el "*scurra* de Atenas"» (Cicerón, *De Nat. Deor.* 1, 93). Todo un curso intensivo sobre la traducción de este difícil término lo proporciona Nicholas Udall en su versión de 1542 de los *Apophthegmata* de Erasmo (sig. XXXij), trasladando *scurra Atticus* como «el burlador o patán despreciativo de la ciudad de Atenas». En su comentario de § 84 a la entrada Sócrates (un dicho tomado de Plutarco, *Moralia* 10d, que recuerda la burla de los cómicos antiguos sobre la afición de Sócrates a los banquetes), Udall añade que los «burlones» o tontos profesionales también son característicos de muchos banquetes ingleses. Cómo Sócrates hacía sus burlas lo explica el creativo relato del apologista cristiano Lactancio (*Div. Inst.* 3, 20): el filósofo se ganó el título *scurra Atticus* sobre todo porque (siempre según Lactancio) juraba «por el Perro» y no «por Dios» (*ma ton kyna* y no *ma ton Zēna*). Aunque la palabra *scurra* designa principalmente a los parásitos-bufones o sujetos mordaces, soeces y bribones profesionales, entonces, al igual que ahora, uno podía actuar como impertinente «corruptor de palabras» sin hacerse acreedor a la condición de *scurra*.[16] El uso antiguo en latín confirma que los *scurrae* eran tipos sociales y profesionales. Entonces, como ahora, había burlones aficionados además de profesionales. Estos últimos por lo general actuaban tanto en escena como fuera de ella para un grupo de juerguistas compuesto por dandis y graciosos. Quizá Aristóteles insinuara de pasada esa convergencia en su *Ética* (*EN* 1108a20-26, 1127b24-1128b4) al presentar la humildad irónica y la «bufonería» o *bōmolokhia* en griego, como vicios asociados a la conversación. Aunque vincula ambos «vicios» a las «semivirtudes» de la franqueza y la agudeza decorosa, no resulta difícil clasificarlos como dos más o menos geniales estilos de menosprecio que, más tarde, marcarán dos clases de *scurrae*.[17]

16. El insensato Feste en *La duodécima noche*, de Shakespeare, se presenta a sí mismo en 3, 1, 36 como «corruptor de palabras», y eso proviene del Diógenes de Udall (§ 3, versión libre de D. L. 6, 23): «El ejercicio y tratamiento erudito de *Platón*, llamado en griego *diatribên*, *Diógenes*, depravando y corrompiendo la palabra [*depravata voce Er.*], lo llamó *katatribên*, o sea dilapidar muy buen trabajo y tiempo...» Por lo que se refiere al juramento de Sócrates, véanse las notas de Dodd sobre Platón, *Gorg.* 482b5, 489e2.

17. La traducción renacentista de Argyropoulos de la *Ética*, utiliza *scurra* con valor de *bōmolokhos*. Véase *CW* 4, p. 345. Las bromas en las que se ponían a sí mismos en ridículo se consideraban igualmente típicas de aquellos *bōmolokhoi* («frecuentadores de altares» o «gorrones») y de los *scurrae* romanos; véase Quintiliano 6, 3, 82. Aunque la derivación real de

Dados también los antiguos y tradicionales lazos entre «ladrido» y sátira o agresión verbal en general, no sorprende demasiado encontrar a los cínicos parásitos, «perros malos», convergiendo en sus rasgos más definitorios con aquellos «burlones vagabundos» de los que un eclesiástico del siglo XIV dice que «no son buenos para nada más que comer y ser malhablados».[18]

Está claro que Sócrates no era un simple bufón, como tampoco lo fueron los cínicos principales. Pero entre otras formas de ensayada imprudencia, los cínicos incurrieron claramente en transgresiones didácticas contra toda suerte de decoro conversacional. Como ha señalado recientemente Orlando Patterson, el código de conducta a contrapelo de los cínicos (un código que privilegiaba abiertamente la «desvergüenza», la «mala

---

scurra es incierta, la abundancia medieval de *scurrae* profesionales hace muy comunes las vagas glosas de los parásitos; por ejemplo, *sequens curias, scutellam radens, discurrens* y el equívoco *expers curarum* del propio Moro. Udall traduce «patán desdeñoso», concepto que evoca el nombre, muy bien conocido, dado a una personificación teatral del Vicio (en una obra, *Hickscorner*, que en 1542 tenía treinta años). John Palgrave, compañero de Moro, iguala a los «burlones» con los parásitos, los bufones y los sabios-bobos *(saige-fols)* o *disours* en su *Lesclaircissement*, de 1530, y en su *Acolastus* de 1540. Véanse las correspondientes entradas en *OED*. Otras glosas de *scurra*, por ejemplo «prostituta» y «libertino», aún son menos lisonjeras. Véase la entrada de 1570 en *OED* en que «burlón» = *scommari* o *skōptein*, una característica del «gorrón».

18. Thomas de Chobham, obispo de Worcester, *summa conf.*, d. 2 q. 2a «De histrionibus». Como señala Corbett (*supra*, n. 9, p. 81), gran parte de las observaciones de Chobham sobre su segunda clase de «actores» (después de los bufones) son una paráfrasis de Horacio, *Ep.* 1, 15, 28-30 escrita asimismo contra los *scurrae vagi* o burlones que actuaban por su cuenta. La última frase de Chobham *(ad nihil utiles... nisi ad devorandum et maledicendum)*, en cambio, pone en primer término los mismos rasgos de «perro malo» imputados comúnmente a los cínicos (véase Bartholomaeus Anglicus 18.26; Rábano Mauro, *De Universo*, *PL* 111, 224, sobre los perros; y mi *supra*, n. 3). Sobre las afinidades caninas de la invectiva y la poesía deprecativa, véase G. Nagy, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, 1979, pp. 226-227, 315; Branham (*supra*, n. 8), pp. 234, 266; y el tratamiento que da Erasmo al adagio *Canina facundia (Adagia* 1234*)*. También la sátira latina en verso es *mordax* y *latrans*, como los cínicos. Véase Horacio, *Serm.* 1, 4, 93; 2, 1, 85; *Epist.* 1, 17, 18. Véase Marcial 4, 53, 1-8. Y las citas en *Satiren*, de Persio, en ed. de W. Kissel, Heidelberg, 1990, *ad* 1, 107-115. Las creaciones menipeas en prosa-verso de Varrón las denominaron algunos «sátiras cínicas». Una de ellas llevaba el título *Cave Canem* («Cuidado con el perro» [Aul. Gel. 2, 18, 7; Nonius 75, 22]). El mosaico pompeyano *Cave Canem* proporciona una adecuada ilustración para la cubierta de M. Coffey, *Roman Satire*, Londres, 1974. Para estos personajes caninos satíricos/sátiros en Inglaterra, véase A. Kernan, *The Cankered Muse*, New Haven, 1959, pp. 91, 96, 105-106, 122-123, 155; y las entradas correspondientes a cínico en *OED*. Los «sátiros» se suelen representar como «hombres con cabeza de perro» o babuinos, y así los recogen Plinio, *Hist. nat.* 8, 216; Platón, *Teet.* 161c; y *supra*, n. 13.

reputación» y, en la práctica, la indiferencia didáctica) es la «perfecta antítesis» de la sujeción aristotélica del coraje al decoro y a la percepción pública (*EN* 1115a10-18). Para los cínicos en sentido amplio, aunque no vivieran «bajo la vergüenza sino por encima de ella», el impudor o el descaro y el coraje en general están sin duda muy estrechamente vinculados.[19] Los cínicos sacrifican «la cara» para ganar libertad, la de un tonto al enfrentarse a los asuntos cotidianos, la del místico o la del simple bribón. La conducta de los cínicos principales ha sido considerada en ocasiones según estas líneas de actuación, y en vista del gusto cínico por la inversión de valores que se traducen en desdén, el menos atractivo de estos marcos de referencia puede muy bien resultar tan revelador como cualquier otro. En su generoso recurso a los burlones correctivos de la agudeza, los cínicos principales sobrepasan al propio Sócrates, y la sutil impertinencia de la estudiada indiscreción cínica quizá se aproxime más que el ingenio decoroso que hallamos en la *Ética*, a la «insolencia culta» (*pepaideumenē hybris*, *Rhet.* 1389b11) que muchas veces Aristóteles iguala a la agudeza admisible.[20] Donde prosperan, sobre todo en contextos festivos y carnavalescos en los que participan y a los que imprimen carácter,[21] esos impertinentes cínicos (filósofos y no filósofos), «corruptores de palabras», no se enfrentan tanto a las personas como a los límites personales, y por supuesto a los límites reconocidos en general. El hecho, amplio aunque informal y lúdico, de fijar y revisar tales límites, «forzando expectativas para nada», como una vez sugirió Kant, es lo que hace que esos bromistas sean reprendidos por las autoridades formalmente investidas o que éstas se muestren tolerantes y complacientes con ellos como

19. O. Patterson, *Freedom*, Nueva York, 1991, I, p. 185. Para la distinción «no bajo la vergüenza sino por encima de ella», véase *SR* I H 9, 49-51. Véase también aquí n. 46.

20. Sobre esta glosa en relación con la licencia admitida en los banquetes, véase N. R. E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992, pp. 12, 91 e índice en la voz *symposia*. Véanse también mis nn. 8 y 17. En la *Ética* (*EN* 1128a34), Aristóteles se refiere a que el bufón está «dominado» por la risa. Cabría señalar (véase Quintiliano 6, 3, 8) que la risa de los bufones también domina a los demás. Sobre la agudeza cínica como adaptación y como desafío, véase Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 8), pp. 85-87 y 182-183; y Branham (*supra*, n. 8), sobre todo, pp. 22, 25, 50, 60-62. En Ef. 5, 3, la Vulgata traduce *eutrapelia* o «jocosidad» por *scurrilitas*.

21. Véase C. Clifford Flanigan, «Liminality, Carnival, and Social Structure: The Case of Late Medieval Biblical Drama», en *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, ed. K. M. Ashley, Bloomington, 1990, pp. 42-63. Por otra parte, la actuación cínica a menudo entra en contradicción con la contención más o menos ritual del relajamiento del carnaval, en el sentido de Bajtín y, por supuesto, de la «antiestructura» de Turner.

con los tontos «naturales» y «artificiales», *moriones* y maestros de la escenificación de la imprudencia y que no es raro que incluyan en sus filas a los Cínicos.[22]

No soy el primero que sugiere una conexión entre los cínicos y los diversos tontos «con licencia» tradicionales. Quizá lo más infrecuente aquí sea el argumento de que al mezclar la libertad personal, en términos de licencia para el tonto, y la impertinencia bufonesca, los cínicos no sólo proclamaban una más absoluta libertad negativa, sino que ampliaban los límites retóricos del autorreconocimiento, para dejar sitio a reinterpretaciones de la libertad positiva.[23] La licencia cínica era la libertad práctica, en oposición a la libertad predeterminada basada en el nacimiento, la reputación y el rango. Al desdeñar por entero estas libertades vinculadas al *status*, los cínicos aseguraban que «lo que se denominaba libertad para algunos» a ellos les parecería extraña «licencia» para los cínicos *per se*.[24] El mismo desprecio por las presiones externas que lleva a algunos autores medievales importantes a considerar la licencia cínica un remedo insultante de la sublime espontaneidad es una bufonesca y embarulladora es-

22. Kant, *Crítica del juicio* § 54. Moro y Lutero se refieren claramente al tonto tolerado prácticamente con estas palabras, mientras que la muy copiada defensa que hace Erasmo de la *Locura* en una carta a Dorp, de mayo de 1515, clarifica que tanto bobos como bufones, *moriones* y *scurrae*, de larga tradición, son libres de burlarse incluso «de los más violentos tiranos». Se refiere al *Vespasiano* 20 de Suetonio como un típico ejemplo antiguo. Véase *Troilo y Crésida* 2, 3, 54, de Shakespeare, sobre el «privilegiado» detractor Tersites (un ejemplar cínico «bueno» *y* «malo» a la vez, en Luciano [*Demonax* 61, *Fugitivi* 30]; un ejemplar satírico en M. Seidel, *Satiric Inheritance: Rabelais to Sterne*, Princeton, 1979, pp. 4-5). Sobre Diógenes, Tersites y el «tonto tolerado» en el Renacimiento, véase R.H. Goldsmith, *Wise Fools in Shakespeare*, E. Lansing, 1955, pp. 8-10; y R.C. Elliott, *The Power of Satire: Magic, Ritual, Art*, Princeton, 1960, p. 133. Bajtín vincula de manera similar la invención menipea con la licencia en el carnaval y lo carnavalesco, en *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Bloomington, 1984.

23. Sobre esta reducción cínica, o lo que parece tal, véase sobre todo D. L. 6, 69, 71. Asimismo Teofrasto, *Caracteres* 28 *(Kakologia)*, sobre el (probablemente cínico) *kakologos* («malhablado») que «reclama con malas palabras *parrhēsia*, "democracia" y "libertad" y lo presenta como lo mejor en la vida»; y sobre las libertades positivas y negativas y lo que ambas tienen que ver con los cínicos. Acerca de esto último, véase Patterson (*supra*, n. 19), pp. 3, 192 y 220. Comparto la percepción de Patterson sobre la interdependencia de las libertades positiva y negativa («autorrealización», diferenciada del hecho de evitar constricciones), pero me inspira dudas su idea de que los cínicos profesaran una «libertad puramente negativa». Antes bien, buscaban un camino para despojarse de las realizaciones espúreas de sus yoes en el caso de que aquéllas oscurecieran otras menos falsas. Véase también R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals* (Ithaca 1993), pp. 158-161.

24. Véase Quintiliano 3, 8, 48. Trata de los personajes de oradores, y concluye: «Aquello que es libertad en algunos se llama licencia en otros, y mientras algunos admiten una autoridad reconocida, algunos otros sencillamente se rigen de modo seguro por la propia razón.»

tratagema que resulta más próxima al humanismo renacentista, el cual juega con la retórica, aunque sigue siendo objeto de los ataques de los nuevos y viejos conservadores. Entre el brillante juego retórico y la insistencia subversiva, la licencia cínica y el fingimiento socrático de los autores renacentistas de diversas tendencias culturales se transformaría el concepto del decoro del escritor con todo lo que eso implica.

Para situar nuestro examen del retroceso de los cínicos en la Edad Media, deberíamos tomar buena nota de una afinidad esencial entre la cultura desde Platón a Luciano y la de la Europa renacentista. Ambas eran culturas marcadamente retóricas, cada una insólitamente capaz de considerarse retóricamente construida, y por tanto potencialmente reconstruida.[25] Para todos los descontentos, que eran muchos, y a menudo tildados de cínicos, y otros, estas culturas intensamente retóricas se mostraban mucho menos propicias que el sistema establecido medieval cristiano en cuanto a sostener una visión de sus propias instituciones como dadas, no como hechas; providenciales, no meramente provisionales.[26] En el libre juego del exhibicionismo retórico del Renacimiento, la postura antiinstitucional del cinismo anterior halla de nuevo un público a pesar de las leyes medievales contra la herejía, y a pesar de las asépticas trampas tendidas por el estoicismo cristianizado. Los sabios cínicos cristianizados y los predestinados a convertirse en cínicos pícaros se reagrupan en la frontera de la cultura renacentista y, por supuesto, en su clamoroso foro, prontos a sacar el mayor provecho de la confusión general cuando dos perfiles de excéntricos sociales tan hondamente dispares resulten ser dos aspectos de una misma cosa.[27] Sin embargo, la base principal de esta resurgencia cínica no es una gozosa reviviscencia de mundanidad pagana, sino un frío y en ocasiones reacio reconocimiento de la

25. Véase Rebhorn (*supra*, n. 6); J. Altman, *The Tudor Play of Mind*, Berkeley y Los Angeles, 1978; y *CW* 15, «Introduction», sobre todo caps. 2-3.

26. R. A. Markus (*Saeculum: History and Society in Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970) observa que en la Baja Edad Media se transformó la distinción agustiniana entre Ciudad de Dios y Ciudad del Hombre en una más o menos absoluta licencia para la hegemonía cristiana. Del mismo modo, A. Kemp traza un paralelismo entre la sucesión apostólica y la ininterrumpida *translatio imperii*, como estatutos gemelos para la Iglesia y el Estado medievales (*The Estrangement of the Past*, Nueva York, 1991, cap. 2). Sobre intentos transitorios de acercarse a la Providencia, véase *CW* 15, pp. lxvi-lxxvii.

27. Véase P. Stallybrass y A. White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, 1986, pp. 27-28, sobre el mercado renacentista como escenario de representaciones transgresoras; y Rebhorn (*supra*, n. 6) sobre el retórico como tramposo.

idea socrática (Platón, *Apol.* 38a) de que una cultura impermeable al escepticismo es una cultura que acaba descontrolándose. Aunque la cambiante sociología de los tipos marginales hacia finales de la Edad Media significó que las representaciones convencionales de pordioseros y perros, por ejemplo, podían asumir en ocasiones valores culturales opuestos, más que aportar visiones alternativas dignas de tomarse en cuenta. Una de ellas sería la perspectiva de lo instintivo no pecaminoso (primitivismo animal en el *Elogio de la locura* de Erasmo o en la *Apología de Raymond Sebond* de Montaigne), y la otra alternativa sería la adaptabilidad picaresca (exhibicionismo y espectáculos de supuestos héroes pícaros y de pretendientes a amos, desde el Ricardo III de Moro a los últimos y temibles dobles en los intérpretes de reyes en el peculiar estilo de Shakespeare).[28] Mientras tanto, en el inestable espacio teatral donde la mayoría de los modernos cambian su identidad con buena o mala fe, se desarrolla la precaria escena de un yo resuelto a triunfar que es todavía, al menos, un Yo de artificio si no un Yo en formación.

Tomando de nuevo a Diógenes como punto de partida, una complementariedad antitética vincula la actuación cínica en los márgenes de la seriedad con actuaciones más solemnes en el centro. La retórica cínica de la antirretórica[29] está mucho más próxima a la cultura retórica que

28. Sobre el supuesto pícaro-héroe de Moro y sus equivalentes en Shakespeare, véase mi próximo artículo «The Tyrant Being Slain: Afterlives of More's *History of King Richard III*», y el tratamiento que hace Rebhorn (*supra*, n. 6) del tramposo como *homo rhetoricus*. Sobre la cambiante situación de los tipos marginales en este período, véase N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, cap. 2; A. L. Beier, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England 1560-1640*, Londres, 1985; P. Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, caps. 6-7; A. F. Kinney, ed., *Rogues, Vagabonds, and Sturdy Beggars*, 2.ª ed., Amherst, 1990; M. Koch, «The Desanctification of the Beggar in Rogue Pamphlets of the English Renaissance», en *The Work of Dissimilitude*, ed. G. Allen y R. A. White, Newark, 1992, pp. 91-104; Scase (n. 38 aquí). Véase también A. C. Spearing, «The Poetic Subject from Chaucer to Spenser», en *Subjects on the World's Stage*, ed. D. G. Allen y R. A. White, Cranbury, Nueva Jersey, 1995, pp. 13-37.

29. Véase el artículo de Branham en este volumen y la reseña de G. Braden sobre la no resignada invención estoica en contextos renacentistas, *Renaissance Tragedy and the Senecan Tradition: Anger's Privilege*, New Haven, 1985. Véase además P. Valesio, «The Rhetoric of Antirhetoric», una consideración sobre el rechazo expreso de la retórica por parte de Cordelia en *El rey Lear* 1, 2, de Shakespeare (*Novantiqua: Rhetorics as a Contemporary Theory*, Bloomington, 1980, pp. 41-60. Parece significativo que un libro claramente contrario al punto de vista de los principales humanistas sobre la persuasión como mecanismo cultural (véase *CW* 3, 2, pp. 578-584) se deslice también hacia lo que cabría considerar la retórica de la impertinencia cínica. Véase K. J. E. Graham, *The Performance of Conviction: Plainness and Rhetoric in the Early English Renaissance*, Ithaca, 1994.

a la cultura que se basa en algo más consistente que la retórica, pues la cultura retórica puede asumir las críticas y correctivos cínicos como límite de sus propios excesos desprovistos de fundamento, y por tanto como una garantía práctica de su buena fe. El abierto carácter subversivo de los cínicos se mofa de las encubiertas subversiones de quienes abusan de la retórica, y arremete contra ellos. Y así, justificadamente, reivindica que la retórica se siga empleando como siempre. Mientras tanto, lo que garantiza la buena fe del «control» cínico es precisamente su obstinada rebeldía, su negativa a aceptar pasivamente los persistentes intentos de adueñarse de su proyecto, que antes señalamos, y de idealizarlo. Junto con la «indiferencia» perruna, que suele subrayarse en los comentarios, hay también una insistencia en el excelente discernimiento innato de los perros.[30] No se trata tanto de que los perros no logren determinar qué importa, cuanto de que los perros tengan una idea diferente de lo que más importa determinar. Para situar esta rebeldía en un contexto de sociología (virtual), los cínicos escenifican una confusión estratégica de categorías marginales. Por supuesto, esto es lo que determina el carácter exhibicionista y ocasional de rebeldía o de alarde de inconformismo más aplicable al estudio de los cínicos que las relativamente estáticas concepciones como la transgresión o incluso la marginalidad. De la misma manera, puede interpretarse el nada convencional estilo de Diógenes como una mezcla confusa de tipos escogidos precisamente para poner los ideales moderados en cuestión. Los topográficamente marginales perros vigilantes y exiliados de buena fe; los económicamente marginales mendigos; los psicológicamente marginales locos y bobos; y, por supuesto, los ontológica y éticamente marginales prestidigitadores y bufones, todos ellos desafían o refuerzan los ideales moderados en la misma medida en que cada cual se mantiene en su lugar en materia de conocimiento.[31] Pero la fijación ritual en estos estados marginales realmente

30. Una manera muy común de glosar «cínico» es resaltar las dotes de los perros para «la franqueza, el examen y el discernimiento» *(to parrhēsiastikon kai elegktikon kai diakritikon)*. Véase *SR*, I H 9 y *SR*, V B 27, 149. Véase también Platón, *Rep.* 2, 376a sobre la casi filosófica facultad de discernimiento de los perros.

31. Véase la contribución de D. Krueger en este volumen vinculando la transgresión cínica de los límites culturales al tratamiento de Mary Douglas sobre la estructuración de los tabúes. Véase mi n. 6 sobre el cínico como tramposo, y Stallybrass y White (*supra*, n. 27), pp. 44-48 a propósito de las bestias carnavalescas e impuras durante el Renacimiento, sobre todo los cerdos y los perros, como símbolos o *modelos* de confusión de categorías culturales. Sobre la vinculación simbólica, véase también, aquí, n. 47.

mengua con cada nueva etapa en la serie aquí esbozada, y una postura de cínica (o advenediza) «indiferencia» no sólo menosprecia esas distinciones atenuantes y concluyentes, sino, además, los conceptos considerados absolutos que se encargan de salvaguardar.

La degradación de la retórica en la cultura medieval es más un síntoma paralelo que una causa del retroceso cínico. Una aproximación retórica a la convicción misma como una creación artificial está claramente en desventaja respecto a los supuestos implícitos, inamovibles y esencialistas, que sostenían la mayor parte de las instituciones medievales. También es a la vez el complemento y el opuesto de la retórica favorecida por los escépticos culturales desde Diógenes a Montaigne y más allá. De modo similar, un hábito esencialista de pensamiento es improbable que garantice algo más que un interés forzado, ocasionalmente depravado y alegórico (y en términos de nuevos intereses culturales, sin interés alguno), por una tendencia a «hacer de perro». Lo que amplia y públicamente se admite como situación marginal de los perros o de los hombres tratados como tales limita lo que puede desprenderse de estas posturas marginales retóricas, y también rige el escepticismo cultural de los cínicos, que hace de tales posturas sus propios puntos de partida. Así, la quiebra de las rígidas y teóricamente fundamentadas distinciones entre tipos marginales sancionados y no sancionados, al final de la Edad Media, influyó en el avance de la presencia cínica en el Renacimiento, como también inspiró perplejidad en las primeras respuestas modernas ante los vagabundos auténticos y otros marginales.

La tradicional recepción disyuntiva de los cínicos fuera de su originario medio retórico pudo considerarse una instancia ejemplar de la «lectura caritativa» medieval cristiana. En otro sentido, como un tendencioso ocultamiento o un descriptivo dividir y vencer.[32] Lo que se conoce gracias a Erwin Panofsky como la «regla de disyunción» medieval, un concepto útil que glosa la fragmentaria recepción durante esa época de los temas y motivos clásicos, se aplica de una manera especialmente precoz y determinante a la *fortuna* de los cínicos en la Edad

32. Para la «lectura caritativa» cristiana medieval, véase sobre todo D. W. Robertson, *A Preface to Chaucer: Studies in Medieval Perspectives*, Princeton, 1962, pp. 342-343. Para una perspectiva más amplia sobre las posturas de esa normalización, véase R. Simon, «The Moral Law and Discernment», en *Discernment of the Spirit and of Spirits*, ed. C. Floristán y C. Duquoc, Nueva York, 1979, pp. 74-83.

Media,[33] y este hecho en sí mismo puede decirnos mucho acerca de cuán perturbadoras pudieron ser las primeras manifestaciones de los cínicos. Cierta forzada adaptación de éstos se explica como algo completamente ajeno a los enfrentamientos cínicos con los convencionalismos. Parece que dicha adaptación empieza mucho antes de la edad de oro de la aludida recepción fragmentaria en Europa, y desde luego no mucho después de la muerte de Diógenes, en los escritos de Zenón el estoico. Las mortificantes reafirmaciones renacentistas de «indiferencia» cínica ayudan a exponer e invertir esas tendenciosas disyunciones no en esta única tradición local de recepción fragmentaria, sino en general, hasta que la ensayada imprudencia cínica pudiera, una vez más, disponer o indisponer el escenario para despliegues aún más audaces de descubrimiento cultural no autorizado.[34]

La recepción medieval del cinismo salvó (por así decir) todo lo que pudo del inconformismo de los cínicos, y atacó y demonizó resueltamente el resto. Esta forma ambivalente de recepción revela no sólo la auténtica convergencia entre el escepticismo cultural cínico y cristiano en la medida en que el segundo se va extendiendo, sino también una tendencia más generalizada por parte de la cristiandad medieval a delimitar el planteamiento de un escepticismo cultural cristianizado, así como el ámbito de caridad ortodoxa, adoptando algunos tipos marginales como ultramundanos y por tanto acreedores de méritos, mientras rechaza el

33. Sobre este estilo, por lo general inconsciente y crónicamente medieval, de devaluar un valor cultural, véase C.F. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977, p. 72: «En esos textos medievales, Sócrates y los demás filósofos griegos aparecen extrañamente transformados en sabios contemporáneos..., un fenómeno al que Erwin Panofsky ha dado el nombre de "principio de disyunción".»

Para ejemplos concretos de esos cínicos transformados, véase *supra*, n. 7. El bien conocido principio de Panofsky (*Renaissance and Renaissances in Western Art*, Nueva York, 1969, pp. 85-90) se invoca regularmente para distinguir entre la fragmentación medieval de la cultura clásica y los esfuerzos renacentistas por reintegrarla de una manera que restablezca su especificidad. Por supuesto que esto también es disyunción, pero ahora se reconoce en lugar de proceder de modo inconsciente. Véanse aquí también nn. 26, 40, 53 y 54. Así, la recién aprendida o «caracterizada» convergencia de la licencia cínica y la licencia reconocida al bobo en el teatro contribuyeron a revivir la «impertinencia didáctica» cínica por doquier en el Renacimiento. Véase Goldsmith citado en *supra*, n. 22.

34. Véase *CW* 3/1, pp. 5-7; *CW* 15, pp. 90-92 y nn. (La irreverencia de Luciano, junto con el escepticismo filológico como plataforma para el autoexamen cultural.) Sobre las disoluciones de los principios cínicos por los estoicos, véanse textos citados en nn. 2, 42 y 47.

resto como antinatural; por tanto, su supresión queda justificada. El escepticismo cultural cristiano, como exposición funcional de las convenciones («no cristianas») rivales, es cerrado, programático y conducente a centrarse de manera estable. El escepticismo cultural cínico tiende en cambio a enfrentamientos tenaces e «indiferentes» con el centro cultural *per se*. Por lo que a la convergencia real con los cínicos se refiere, la enseñanza cristiana empieza con su propio estilo de paradoja práctica: ¿qué más nos toca hacer si los últimos serán los primeros o si Dios ha elegido a los necios de este mundo para confundir a los sabios?[35] El cristianismo institucional pudo menospreciar todas las formas de exceso cínico, muy en la línea del desprecio de Luciano por los cínicos «pobres», para distanciarse de las inclinaciones rebeldes de esos cínicos. Aun así, unos y otros continuaron compartiendo muchas cosas. En algunos momentos san Agustín puede semejarse mucho a Diógenes, por ejemplo cuando se burla de las lamentables perspectivas de los lectores que se inquietan por las desdichas de Dido, pero olvidan las suyas propias o consideran todas las formas de noble esfuerzo simples trampas del orgullo.[36] Otros Padres cristianos admiraban abiertamente el ascetismo cínico y consideraban el

35. Sobre la temprana convergencia de cristianos y cínicos, véase F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo, 1992, y n. 1 al ensayo de D. Krueger en este volumen. «Antinómico» y «libertino» se usaron en primer lugar como adjetivos para calificar a los antilegalistas cristianos extremos en tiempo de Lutero. Ambos términos se emplean ahora a menudo para designar también a los primitivos antilegalistas cristianos. Véase, por ejemplo, H. Maccoby, *The Myth-maker: Paul and the Invention of Christianity*, Nueva York, 1987, pp. 191-202, que vincula a san Pablo, los gnósticos y a cristianos antinómicos muy posteriores. Mi contraste «no mundano» y «antinatural» presenta una analogía parecida a un juego de palabras en los términos *mundo mortui/inmmundi*, comúnmente aplicados a monjes y a cínicos, respectivamente.

36. Véase *Confesiones* 1, 13, 20 con P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley y Los Ángeles, 1967, pp. 305-310; y Downing (*supra*, n. 35), pp. 224-227 (véase *CW* 15, pp. xlviii-xlix), donde se resume la exposición cultural de *La Ciudad de Dios* (aunque la relación *typhos/superbia* sugiere una vinculación cínica más estrecha). Para analogías especialmente próximas véase Diógenes en D. L. 6, 27 y 6, 72. El último de estos pasajes, sobre la nobleza como una trampa de la villanía, se convirtió casi en una consigna para el escepticismo cultural cínico frente al humanismo cívico cristiano-estoico. Véase, por ejemplo, A. Rabil, Jr., ed., *Knowledge, Goodness and Power: The Debate over Nobility among Quattrocento Italian Humanists*, Binghamton, 1991, pp. 83, 219, 283; *CW* 3/1, p. 168; y aquí n. 60, con la interpretación de Lorenzo Valla (y de Maquiavelo) de *honestum* o «decencia» en términos de conveniencia. Para la glosa luterana-agustiniana de las virtudes paganas como *splendida vitia*, véase la edición de C. Thompson de *Inquisitio de Fide*, de Erasmo, New Haven, 1950, sobre todo pp. 106-107. La primera cita de Rabil es de Poggio Bracciolini, *De Nobilitate*, en *Opera*, Basilea, 1538, p. 79. Otro par de referencias desfavorables a los cínicos en *Opera*, p. 385.

desapego cínico de las costumbres seculares un ejemplo de conducta. No era infrecuente que los cínicos, junto con los «gimnosofistas», los brahmanes o los «filósofos desnudos» de la India, se tomaran como modelos de noble menosprecio hacia los engaños de la autoridad mundana.[37] Entre las órdenes mendicantes, los dominicos se llamaban a sí mismos *Domini canes*, «los perros del Señor», adversarios de los zorros o lobos heréticos. Pero aún recuerda más la estudiada imprudencia de los cínicos, como se ponía de manifiesto en sus sermones en la antigüedad, el estilo que complacía a las masas y que cultivaban los predicadores callejeros franciscanos, a los que el propio san Francisco calificó una vez de «bufones de Dios».[38] Con todo, no es de sorprender que la resurgencia cínica en el Renacimiento se manifestara en oleadas que serían la última complacencia hacia esos auténticos predicadores, «cínicos disfrazados» cuya despreocupación por el mundo, muy a la manera de los cínicos impostores de Luciano, en ocasiones podía parecer más una nueva forma de sancionar las costumbres seculares que un modo adecuado de desmantelarlas.

Ya hemos visto que el sistema establecido cristiano medieval pudo hacer suyo o incorporar no sólo la afirmación cínica sino también la impertinencia de los predicadores callejeros. La clasificación católica de con-

37. Véase *SR* 2, V B 529, H 8-12, y P. Brown, «The Challenge of the Desert», en *A History of Private Life*, vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium*, ed. P. Veyne, trad. A. Goldhammer, Cambridge, Massachusetts, 1987, p. 289: «El paradigma monástico dio lugar a los aspectos más radicales de la contracultura filosófica pagana, en particular en el a todas luces asocial género de vida de los cínicos.» La tradicional comparación de cínicos y gimnosofistas parece que dio comienzo con Onesicrito, alumno de Diógenes, que acompañó a Alejandro a la India. Véase Estrabón 15, 1, 65. San Jerónimo emparienta a los gimnosofistas y a Diógenes como semejantes en santidad al desdeñar el homenaje a los grandes gobernantes (*SR* 2, V B 175, resumiendo *Adversus Iovinianum* 2, 14).

38. Sobre los dominicos, véase W. P. Eckert, «Der Hund... und andere Attribute des h. Dominicus», *Symbolon*, n.s. 5, 1980, pp. 31-40 (para un tratamiento general, *The Book of Beasts*, trad. T. H. White, Nueva York, 1954, p. 66). Sobre la predicación callejera, véase Downing (*supra*, n. 35), pp. 21-23; y sobre la predicación en general, G.R. Owst, *Literature and Preaching in Medieval England*, Oxford, 1961. Sobre los franciscanos como bufones de Dios, véase J. Saward, *Perfect Fools*, Oxford, 1980, pp. 84-88, con J.-M. Fritz, *Le discours du fou au Moyen Age*, París, 1992, pp. 189, 317-318. Para la invectiva prehumanista contra los frailes, véase W. Scase, *«Piers Plowman» and the New Anti-Clericalism*, Cambridge, 1989. Véase Moro en *CW* 15 (voz «frailes») y Erasmo, *Praise of Folly* (*Opera Omnia*, ed. J. Waszink y otros, Amsterdam, 1969; en adelante, *ASD*), 4/3, sobre todo pp. 159-168 (los frailes como actores desvergonzados y parresiastas a tiempo parcial), con el coloquio *Ptōkhoplousioi* («Los mendigos ricos», *ASD* 1/3, p. 397) sobre los franciscanos como *mundi moriones*.

ducta cínica aprobada y reprobada no dejó de dar pie a una reflexión sobre imperativos doctrinales de carácter más general, y la pauta real a la que se atenía dicha clasificación podía cambiar con los tiempos. Así, los flirteos de los franciscanos con la rebelión popular les llevó más de una vez a ser tratados no como celotas apartados de lo mundano, sino como subversivos y herejes que actuaban contra la naturaleza. Pero la Iglesia halló similares distinciones atenuantes para otros varios tipos marginales, desde el pobre virtuoso al inocente bobo o loco, e incluso para la idea del comediante reverente, aunque en general la Iglesia optó por reclutar a sus propios actores aficionados, antes de confiar sus espectáculos a aquellos cínicos en sentido amplio que eran los profesionales.[39] Lo que no podía ser asimilado era rechazado, y como la expansiva indiferencia cínica estaba abiertamente en contra de la selectiva tendencia de la Iglesia a criticar y someter a prueba instituciones concretas, el cinismo, con su abierto código de mala conducta, al menos en Occidente, fue desplazado a los márgenes del discurso ortodoxo, o incluso más allá. Después de todo, no se debería caer en el fetichismo de una tradición «legítima» invocando un punto de vista antitradicional. Lo que tenemos es una emergencia repetida, una larga historia de actitudes seriocómicas sin conexión entre sí, y una guerra de atrición doctrinal en la que incluso el ocasional intento de condenar sin paliativos la impertinencia cínica no podía hacer otra cosa que renovar una tópica aptitud para repetir viejas chanzas. De esta manera caprichosa y espontánea, el discurso cínico no era extraño que prosperase en los márgenes a los que fue forzosamente desplazado, y prosperó en buena medida porque *no* era una herejía, a pesar de las frecuentes sospechas en sentido contrario, y porque eludió los autos de fe con no menos habilidad que las llamaradas del celo intransigente.[40] Aunque los

39. Sobre los pobres, véase *supra*, n. 28; sobre los tontos, n. 15, W. Willeford, *The Fool and His Scepter*, Evanston, 1976; y Fritz (*supra*, n. 38). Sobre los locos véase P. Doob, *Nebuchadnezzar's Children: Conventions of Madness in Middle English Literature*, New Haven, 1974. Sobre los actores profesionales véase E.K. Chambers (*supra*, n. 8); W. Hartung, *Die Spielleute: Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden, 1982; S. Mullaney, *The Place of the Stage: License, Play, and Power in Renaissance England*, Chicago, 1988, caps. 1-2; y mi n. 40.

40. Sobre estas invenciones cínicas, caprichosas, sin sujetarse a principio alguno y desprovistas de título, que por supuesto admiten más de una aproximación crítica, véase, por ejemplo, M. Bajtín, *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Cambridge, Massachusetts, 1968; y R. H. Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, Chicago, 1988. Véase también B. Taylor, *Vagrant Writing: Social and Semiotic Disorders in the English Renaissance*, Toronto, 1991. Como

cínicos han mostrado escaso gusto por el martirio, algunos cristianos hallaron un motivo de admiración, en el mismo sentido, en los suicidios de este o aquel cínico. El documentado relato de Matton en este volumen acerca de una rica tradición anecdótica cínica latina, demuestra el mucho aprecio con que, de forma rutinaria, se distinguía a los cínicos en concreto y las ideas cínicas, una vez liberadas de sus trasfondos rebeldes; es decir, una vez replanteadas en términos aceptables para el humanismo medieval cristiano: el mismo estudio demuestra hasta qué punto fueron objeto de odio y sospecha los cínicos considerados en bloque (y no sólo quienes adoptaban una actitud cínica), asimilados a los grupos rebeldes o heterodoxos más próximos a la realidad en que se desenvolvían los propios autores. En lo que podría ser el legado más significativamente contrario a la fragmentaria recepción medieval que acabamos de esbozar, los cínicos famosos, como el propio Diógenes, pudieron terminar siendo virtualmente santos. Su secta, en cambio, se consideraría sobre todo como una fachada para el insulto genérico y desagradable que proporcionaría una monstruosa excusa para ir directamente contra los perros. La mayoría de los autores, por supuesto, parece saber muy poco del cinismo como opción ética o práctica coherente, aunque de manera implícita comparta al menos algunos puntos de vista cínicos. Lo que en general sí parecen haber conocido, y lo atestiguan las glosas, es la famosa (al menos por su mala fama) tendencia al discurso y a los actos indecorosos, o sea al comportamiento inconveniente. Continuando con nuestra paradoja práctica, consideremos lo que conviene decir de esta grosera caterva de pícaros, malhablados, vagos y tergiversadores.

---

algo periférico y colateral a las tradiciones propiamente dichas (véase *Adagia* 1211: *Qui semel scurra, nunquam paterfamilias!*), la historia completa de la invención cínica es un modelo comprometido y contingente, tradición *novelística* o una historia de discontinuidades. Véase *supra*, nn. 18 y 33. Sobre estas derivaciones novelísticas o «bastardas», véase sobre todo M. Robert, *Origins of the Novel*, trad. S. Rabinovich, Bloomington, 1980, pp. 21-37, 187. Para los *jongleurs* y actores como una «iglesia de los maleantes» (*ecclesia malignantium*, Ps. 25, 5; véase 21, 16) o una «escuela del ultraje» (véase Tertuliano, *De Spec.* 17), véase Owst (*supra*, n. 18), sobre todo pp. 93, 327; Hartung (*supra*, n. 39), sobre todo p. 42, n. 44; E. K. Chambers, *The Elizabethan Stage*, Londres, 1923 (en adelante, *ES*), vol. 4; y J. Barish, *The Antitheatrical Prejudice*, Berkeley y Los Ángeles, 1968. Sobre los cínicos como una herejía y no sólo como una secta precristiana, véanse nn. 47-49, más adelante, y el ensayo de Matton en este volumen. Sobre el elogio que hace Tertuliano de los suicidios de los cínicos, véase Downing (*supra*, n. 35), p. 205 y mi n. 60.

A los Padres cristianos no les faltaban antecedentes para vincular a los cínicos en general con el discurso indecoroso *(turpiloquium)*, y éste con cierta depravación interna. De todas formas, discurso indecoroso en el sentido de expresión indecente puede ser, precisamente, lo que una mente poseída por las falsas apariencias tiene más necesidad de oír. La prolongada relación de los cínicos con la sátira sugiere que lo que a menudo pasa por ofensa cínica puede ser un poco amable espejo retórico.[41] Ciertamente el espejo que los franciscanos solían utilizar podía parecer no menos ofensivo que aquél, y a veces más todavía. Aquí la diferencia entre edificante y ofensivo puede depender estrictamente de una autoridad institucional más alta, y la importancia de dicha autoridad es precisamente lo que los cínicos se plantean someter a prueba. Podríamos ofrecer un relato similar de los famosos actos impropios de los cínicos, por lo general infringimientos del decoro sexual, desde el testimonio de la masturbación en público de Diógenes, al no menos notorio dúo perruno de Crates e Hiparquia y sus supuestos encuentros amorosos en plena calle. Una conducta extravagante que no se atiene prácticamente a pauta alguna, pero que no deja de estar concebida como una manera de explorar la diferencia y las afinidades entre los dictados naturales y culturales o, en la materia que nos ocupa, entre santidad y rutina cívica. Los Padres cristianos detestaban la «extrema y vana torpeza» de tales actos, tratándolos como afrentas a las augustas instituciones, incluida la Iglesia.[42] En un tratamiento del pudor

41. Véase *supra*, n. 18.

42. Sobre la masturbación de Diógenes en público, véase D. L. 6, 46, 69; *SR*, N. 51 (4, pp. 533-535) y Niehues-Pröbsting (*supra*, n. 8), pp. 157-167. Sobre Crates e Hiparquia, que supuestamente consumaban su «matrimonio perruno» (*kunogamia*, var. *koinogamia*) en público, véase D. L. 6, 97 y *SR*, V B 529; V H 19, 21-24 y *SR*, N. 54 (4, pp. 565-566). Por el desagrado ortodoxo por el indecoroso «solo» de Diógenes, véase *SR*, V B 426-427 y Jerónimo en Efes. 5, 3 *(PL* 26, 519*)*. Los autores cristianos ortodoxos parecen mostrarse al menos tan sensibles a cómo el «matrimonio perruno» se mofa de los convencionalismos, y manifiestan casi la misma sensibilidad hacia cínicos que hacia los perros. A los textos cristianos citados en V B 524, V H 25, añádase a Agustín, *Civ. Dei 14, 20* [título] *(De Vanissima Turpitudine Cynicorum)*; *Contra Iul.* 3, 7, 16 *(ut remota honestate nuptiarum omnes indifferenter ac passim canino more concumberent)*; *Serm.* 8, 4, 5 *(caninum est parenter non cognoscere)*; san Jerónimo, *Ep.* 69, 4 *(ut passim caninas nuptias iungeres)*; y nn. 47-49, más adelante. Muchos de estos ataques obedecían a motivos sectarios, pero tambien mantienen una invectiva tradicional contra la irrespetuosidad y la indecencia de los cínicos, que ya estaba bien asentada en los escritos de Cicerón *(De Off.* 1, 26, 128; 1, 41, 148). Véase *De Fin.* 3, 57, y Braden (*supra*, n. 29), pp. 73-80 sobre el rechazo estoico de la prosecución cínica de la *adoxia*. Aquí, pero no sólo aquí, las proclamas del estoico en cuanto a una afinidad con el cínico se vuelven más parciales con el tiempo. Diógenes hubiera podido ridiculizar la Stoa como una perrera reservada a ex perros.

sexual como signo del pecado original, san Agustín llega tan lejos como para especular (*Civ. Dei* 14, 20) que los primeros cínicos se limitaban a escenificar sus actos o a imitar los movimientos del acto sexual en la calle (cubiertos con una manta). Su pudor residual les hubiera impedido practicar el sexo real o, de haberlo hecho, las turbas los hubieran lapidado; o sea, que los hubieran martirizado o los hubieran convertido en ejemplo por manifestar una libertad sexual cínica más allá de lo que el dogma agustiniano podía tolerar, o sea, más allá de la exhibición.

Parece claro que el problema radica en que el mismo pudor que presenta san Agustín como un mandato trascendente de control social se ve asaltado por Diógenes: para el cínico se trata de una construcción cultural que se puede ridiculizar a voluntad. En sus afirmaciones de libertad natural, planteadas como una táctica para sorprender, pero no sólo en ellas, la práctica cínica se presentaba como una afrenta real, incluso fundamental, que Petrarca llegó a ver en la independencia, considerablemente más decorosa, desplegada por los autárquicos gimnosofistas. En la medida en que estos ascetas podían realmente prescindir del mundo, podían también prescindir de las buenas acciones trascendentes con miras a acumular méritos personales.[43] La autoconfianza llevada al extremo hacía parecer mundana incluso la doctrina de la Iglesia. Las activas manifestaciones cínicas de desdén por el matrimonio convencional y la no menos convencional reserva en materia sexual, menospreciando lo privado como una máscara destinada esencialmente a desconcertar y esclavizar la percepción pública, desafiaban además el imperio de lo *honestum* o la «decencia» como timbre de dependencia cultural y como sanción otorgada por las instituciones dinásticas en general. Cualquiera que se opusiera a estas exhibiciones cínicas, aunque se enfrentase abiertamente al *ethos* de la humildad irónica y, por supuesto, a toda la paradoja práctica, tendría que asumir la realidad de que no hay expositores auténticos del cinismo sino meros exhibicionistas, y que cualquiera que se haga acreedor a la mala reputación debe atenerse a las consecuencias, habida cuenta de que la estudiada imprudencia cínica es

43. Petrarca, *De Vita Solitaria*, 2, 6, 1, en *Opera Omnia*, Basilea, 1554; reimpr. Ridgewood, 1965, 1, p. 313. La insólita personalidad de los gimnosofistas les emparienta con los estoicos y con los pelagianos. Sobre la autarquía y acerca del magisterio político del sabio *(sapientis imperium)*, véase *SR*, N, 50 (4, p. 522) con n. 28 antes, y para Pelagio y los estoicos en relación con el cristianismo ortodoxo, véase P. Brown (antes, n. 36), p. 367. Juliano el Pelagiano asumió una postura cínica para impugnar el predominio global del pudor sexual; véase Agustín, *Op. Imperf.* 4,43-44 *(PL* 45, 362-364*)*.

meramente el último y más desesperado síntoma de una generalizada ausencia de autocontrol.[44] No es pues de sorprender que la conducta cínica se citara habitualmente sin otra finalidad que proporcionar un relevante ejemplo de los cínicos y su personalidad, y así una de las principales fuentes medievales culmina su alegato contra el «blasfemo» y «ateo» Luciano, manifestando que los perros se lo comieron vivo por sus palabras blasfemas. He aquí un ejemplo muy cabal de mordedor mordido.[45]

Algo parecido al desafío cínico al matrimonio convencional, junto con otras convenciones impuestas por el decoro social secular, se prescribe en el espiritual recogimiento de las instituciones monásticas y clericales. La prohibición del matrimonio a los monjes, monjas y, con el tiempo, a los sacerdotes, contribuyó a confirmar su situación más allá de los comunes mortales, en virtud de la gracia divina, no de sus propias fuerzas, con lo cual no planteaban una amenaza real a la jerarquía. El reconocimiento de este sacerdocio tan prestigioso e incapaz de amenaza adquirió trascendencia cuando Egidio Romano, alumno de santo Tomás de Aquino, recogió la proclama de que una existencia sin tomar estado es apropiada para una bestia o para un dios, y la aplicó, en cambio, a una vida sin matrimonio, esto es, al celibato.[46] Pero al desdeñar el matrimo-

44. De aquí el juicio consagrado como lugar común que hace de la licenciosidad pública, como perniciosa *falta de defensa*, una conducta que los demás tendrían pleno derecho a restringir. Pero el autodominio cínico empieza por uno mismo; por tanto, si es verdadero *(alēthēs)*, nada tendrá que ocultar o que restringir al público. Véase D. L. 6, 69; Séneca, *De Benef.* 7, 1, 7 (de Demetrio el Cínico) y Epicteto, *Disc.* 3, 22, 13-18 (expresado aquí con un sorprendente nuevo giro: la «modestia» es el rasgo que preserva la auténtica desnudez del cínico de la indecencia). Todo esto conlleva también una relación potencialmente subversiva de la verdadera vida del cínico como una *manera de actuar* no menos incesante. Así, el compromiso del cínico para contrarrestar la impostura y la hipocresía puede parecer una mera *exhibición* virtuosa en (casi) sus propios términos, y no sólo de acuerdo con la hipótesis de trabajo cínica de que donde hay vergüenza también hay, sin duda, fingimiento. Sobre la pretensión de franqueza, véase también aquí, n. 63. La exhibición activa que no es raro caracterice a quienes practican el cinismo como doctrina y como actitud, como mucho, proteger a ambos tanto del señuelo de una creencia fijada y bien definida, como de un papel estandarizado establecido por ellos mismos.

45. *Suda*, voz «Luciano»; véase Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino* 5, y *Alejandro o el falso profeta* 55.

46. Egidio Romano, *De Regimine Principum* 2, 1, 7 *(Quod homo est naturaliter animal conjugale: et quod nolentes nubere non vivunt ut homines: sed vel vivunt ut bestiae: vel vivunt ut dii)*, parafraseando a Aristóteles, *Política* 1, 2, 1253a2-6. Véase la observación *(SR I* H 9, 49-51*)* de que los cínicos, a diferencia de los perros, no deberían estar por debajo del pudor sino por encima de él. Véase también Diógenes y Crates sobre el exilio filosófico, en D. L. 6, 40, 49, 63, 85 y 93, y Epicteto 3, 24, 66-69 sobre la libertad-en-alienación cínica.

nio convencional sin desautorizar previamente todo deseo carnal, un cínico precristiano resultaba mucho más adecuado para presentarlo como una «bestia» heterodoxa —a la manera, por ejemplo, de los famosos carpocratianos— que como un ortodoxo divinamente ascético.[47] Las mismas tendencias que sirven para explicar el interés de los cínicos por los autores del Renacimiento comprometidos con su propia revalorización de la dualidad mente-cuerpo, de los asuntos relativos al sexo y de los ritos en que se sustentan, contribuyen a explicar por qué las descripciones medievales de los cínicos —que no de los estoicos— siguen extendiéndose en sus rasgos más chocantes, hasta el punto de hacerlas coincidir con las descripciones de los demonizados herejes.[48]

47. Los tratamientos cínicos, hechos con criterio cívico, sobre el matrimonio como un medio para contener el deseo erótico, al tiempo que lo sublimaban en una amistad desapasionada, fueron tan cruciales para las perspectivas católicas ortodoxas sobre matrimonios como para la propia práctica estoica de «defensa civil» de lo *honestum* o la «decencia». Sobre esta relación, véase sobre todo J. L. Brundage, *The Law, Sex and Christian Society in the Middle Ages*, Chicago, 1987: y sobre la advertencia ortodoxa de la culpa en materia sexual como para contrarrestar a los anticonvencionales libertinos, véase E. H. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Nueva York, 1988. Sobre los notoriamente licenciosos carpocratianos, nicolaítas y valentinianos como discípulos de la indiferencia cínica, junto con la voluptuosidad epicúrea, véase Ireneo, *Contra Haereses* 1, 25, 5; 1, 26, 3 y sobre todo 2, 14, 5 y 2, 32, 2. Para más vínculos supuestos o indirectos entre cínicos y epicúreos («Perros» y «Cerdos», en lenguaje polémico), véase D. L. 10, 3; Lactancio, *Div. Inst.* 3, 8, 9; san Isidoro, *Etym.* 8, 6, 14-15; y más adelante, nn. 48, 49, 61; véase también nn. 31 y 72.

48. La pauta de estas descripciones condenatorias (inicialmente aplicadas al cristianismo en general), casi siempre remite al sexo indiscriminado, en ocasiones con una sugerencia más que de pasada sobre canibalismo, y muy a menudo un perro mascota entrenado para apagar las luces. Véase sobre todo Downing (*supra*, n. 35), pp. 171-172. Para el carácter específicamente cínico de una de esas fiestas de amor heréticas (en el original calificada con desdén de «verdadera congregación de cerdos y perros»), véase P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trad. M. Eldred, Minneapolis, 1987, pp. 257-259. Un maridaje similar de enseñanza insólita y de chismorreo escandaloso puede abonar los relatos del específicamente cínico «matrimonio perruno», del que tan a menudo tratan los escandalizados cristianos ortodoxos (*supra*, n. 42; *SR*, N 54 [4, p. 566], y puesto que historias similares no se narran en contra de todas las sectas filosóficas, parece claro que aquí hay algo más que el polémico expediente de mezclar nuevas herejías y anacrónicos desvaríos filosóficos. Con todo, el naturalismo cínico no es un simple equivalente de las tradiciones panteísta y dualista-ocultista, frecuentemente tratadas en términos parecidos. El caso no se completa con la clasificación explícita de los cínicos como herejes hasta que Balbus emplea su inventiva semántica para «demostrar» que los cínicos se entregan a lo que pasa por perversión sin más, tanto como a una simple y confesada desvergüenza. Véase M. Goodich, «Sexual Deviation as Heresy in the XIII-XIV Centuries», en *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges*, ed. M. Yardeni, Leiden, 1983, pp. 14-22; J. Richards, *Sex, Dissidence, and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*, Londres, 1990; y J. Dollimore, *Sexual Dissidence, Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford, 1991, sobre todo pp. 119-123, 237-238.

Un exceso especialmente odioso en los arbitrarios cargos contra los cínicos se halla en el *Catholicon* del dominico Joannes Balbus, una enciclopedia alfabética, ordenada con criterio etimológico, aparecida en 1286 y que fue de uso general hasta el Renacimiento. Las aseveraciones de Balbus suelen carecer de fundamento, aunque no siempre de provocación, y llevan su espíritu negativo hasta el punto de perfilar toscas caricaturas. Con ello Balbus allana el camino para la recuperación renacentista de la autohumillación cínica como un radical refuerzo de la humildad.[49]

> *Cinaedus* [literalmente, un macho obscenamente relajado]. De *cinos* [o sea Gr. *kuōn* o «perro»] deriva *cynicus, -a, -um*, y *cinaedus, -a, um*, con el mismo sentido, que equivale a «canino» [*caninus*]. Hombres blandos, afeminados e impuros [*immundi*], llamados también *cynici* y *cinaedi*, semejantes a perros, que practican el sexo en público y regresan a su vómito [2 Pedro 2, 22]. Así son también llamados satíricos y críticos, que hieren con su crítica como un perro con su mordisco. — Juvenal [2, 10]: «¿Arremetéis contra el vicio, vosotros que tenéis los mejores títulos de torpes entre los *cinaedi* socráticos?» Por eso ciertos filósofos herejes fueron llamados cínicos por su manifiesta impureza, pues practicaban el

49. Aquí traduzco del *Catholicon* de Balbus, Maguncia, 1460, reimpr. Westmead, 1971, voz *Cinedus*. Balbus se cuenta entre los lexicógrafos medievales atacados con más frecuencia por Erasmo: véase las refs. en *CW* 15, p. 507, y R. Klinck, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, Munich, 1970, p. 20. El último tercio del artículo de Balbus *Cinedus/cinicus* fue ampliado a partir de san Isidoro, *Etym.* 8, 6, 14; el asunto del matrimonio «conforme a la ley» proviene de san Agustín, *Civ. Dei* 14, 19-20. Similares vínculos entre *cinedi* (como *kunoeideis*) y *cinici* son atestiguados por Alberto Magno, *De Animalibus* 1, 2, 22 y voces correspondientes en J. W. Fuchs, ed., *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, Amsterdam, 1970...); Tomás de Chobham, *Summa de arte praedicandi*, ed. F. Morenzoni, Turnout, 1988, p. 71 (véase Juvenal 4, 106). Jean Gerson atacó a los herejes libertinos como cínicos poco más de un siglo después; véase G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vols., Manchester, 1967, 1, p. 356. También para un tratamiento más general sobre las doctrinas libertinas imputadas en varias épocas a una (ampliamente pregonada) herejía del Libre Espíritu, sobre los turlupinos, los adamitas bohemios y, por supuesto, los begardos (con frecuencia llamados *Picardi*), fuente del inglés moderno *beggar* (mendigo) y muy posiblemente relacionado con pícaro. Bayle indica en la voz «turlupinos» sexo promiscuo, «a la manera de los perros o de los cínicos». Calvino abomina (les llama «perros locos») de los libertinos espirituales de su tiempo; véase P. Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., 1990. Además este autor cita a Calvino manifestándose contra los diversos «lucianistas» burlones, incluyendo a Rabelais (en *De Scandalis*, Calvino los comparaba con los perros y los cerdos). El comportamiento improcedente de los mendigos podría relacionarse en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII con el de la libertina Familia del Amor (Koch, n. 28, antes; p. 101) y con «la jovial tripulación» de los Ranters (energúmenos).

sexo con sus esposas abiertamente y en público, y predicaban que los hombres deberían hacer otro tanto, en los caminos y en la calle, como los perros, puesto que el matrimonio es legal.

Hay algo casi rabelesiano en este batiburrillo de tergiversaciones. Sin duda estimulado en parte por la simple esperanza de mejorar a san Isidoro (el cual, copiado y ampliado aquí, se ocupa sólo de los filósofos cínicos), Balbus despliega también ciertos poderes de invención satírica o más bien de demonización, que revelan algo más que una percepción trivial del desafío que los Perros como Diógenes plantean a las instituciones medievales en general.

En el Renacimiento se da una reacción generalizada si bien no unánime a esta consideración condenatoria de los cínicos y una revalorización asimismo general del sorprendente Diógenes, no menos que del «ateo» Luciano.[50] Para los autores clasicizantes del Renacimiento, sin embargo, una ligera duda puede significar el regreso al polémico planteamiento de Balbus, que trata a los cínicos de ofensiva pandilla de bohemios, impugnadores y herejes. La misma libertad que en un momento atrae, amenaza en el siguiente y parece converger, como sucede repetidamente en Platón, con el extravío, el desorden y la esclavitud de los apetitos incontrolados.[51] Aunque para distintos cristianos en diferentes grados la libertad antinómica podría reclamar por sí misma el apoyo de la Escritura. La construcción de la personalidad en la escuela reformada platónica, en términos de una hegemonía escindida que constriñe, presenta analogías obvias con la

50. Sobre la reviviscencia luciano-menipea, véase por ejemplo *CW* 3/1, «Introducción» y J. Relihan en este volumen. Sobre las objeciones de los conservadores sociales tanto católicos como protestantes, véase sobre todo Zagorin (*supra*, n. 49). Sobre Diógenes, véase *supra*, n. 7 antes. El desdén de Balbus hacia los cínicos en general parece chocar con la alabanza de Erasmo en el comentario del traductor de una versión expurgada de D. L. 6, 69 en Erasmo-Udall (*supra*, n. 16), *Diogenes* § 210.

51. Por ejemplo, véase Moro *(CW* 5, p. 414*)* sobre los luteranos «a los que el diablo ha llamado a su servil libertad». Sobre dos problemas enlazados acerca de la rebelión y del caos interno, véase Jonathan Sawday, «"Mysteriously Divided": Civil War, Madness and the Divided Self» en *Literature and the English Civil War*, ed. Thomas Healy y Jonathan Sawday, Cambridge, 1990, pp. 127-143, y más recientemente Martin Jay, «Abjection Overruled», *Salmagundi* 103, 1994, pp. 235-251. Para ejemplos platónicos especialmente significativos, véase *Gorgias, sub fin.* y *República*, sobre todo Libros 4, 10 y el tratamiento que hace C. Taylor *(The Sources of the Self: The Macking of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, 1989, cap. 6, «Plato's Self-Mastery»*)*. El autocontrol racionalista de Platón nunca se acomoda plenamente al aspecto más voluntarioso y tímico del autodominio según los cínicos.

corriente principal cristiana. Por otra parte, la Buena Nueva de la libertad cristiana evangélica tiende a un estado de cosas en el que ya no se dan aquellos modelos. Si bien para los cínicos los términos de la transacción remiten claramente a este mundo y no al otro, resulta difícil no advertir alguna analogía entre la negación cristiana de uno mismo en aras de la inmortalidad del alma, y la disposición cínica a despojarse de cierta personalidad externa o «rostro» en aras de una más profunda autonomía. Invirtiendo la implícita lógica de la acusación de Balbus (desde «la ausencia de control interno condena a los cínicos al envilecimiento externo» hasta «la autohumillación de los cínicos, como la santa humildad, puede contribuir a liberar la mente»), muchos autores renacentistas adaptan afirmaciones claramente fundadas en la paradoja evangélica. De este modo dirigen algunas amenazas contra las nuevas libertades, utilizando dichas afirmaciones para apoyar y delimitar las proclamas cínicas de una personalidad autónoma o al contrario, fundiendo dramáticamente ambas exposiciones de libertad y no libertad en un único modelo utópico que ha sido llamado, apropiadamente, «cinismo cristiano».[52]

Esta amalgama, compuesta de libertad evangélica cristiana y de personalidad autónoma cínica, se asemeja más a otro pastiche sincretista que a un ideal cultural totalmente nuevo. Lo que distingue este sincretismo evangélico renacentista de las otras muchas variedades «domesticadas» de sincretismo cristiano es que la radical revalorización ya no es una simple necesidad ocasional de cristianizar una perspectiva no cristiana. En este nuevo sincretismo, una inversión generalizada de las prioridades culturales tradicionales representa un dramático primer paso hacia el replanteamiento de viejas reglas para discernir entre modos de vida redimidos y no redimidos, o entre el error «de entonces» y la iluminación «de ahora». Algo similar se da ya en el tratamiento disyuntivo que hace san Pablo entre la «locura de Dios» y la sabiduría del hombre, y en la disyuntiva más general

52. Sobre el intercambio con el cristianismo o la conversión paralela al rechazo cínico de la cultura, en su vigencia y en su aspecto en aquel momento, a fin de lograr autonomía, véase sobre todo Mateo 16, 25; Marcos 8, 35; Lucas 9, 24; Juan 12, 25. También *SR* V H 8-12: perder la personalidad para salvarla cobra sentido cuando, como los cínicos, podemos escoger entre *significados* de personalidad. M. A. Screech llama a Rabelais «cínico cristiano» (*Rabelais*, Ithaca, 1979, p. 441), con una primera referencia a la larga consideración en el Libro 4 de ese autor francés, del dicho cínico satírico «El vientre es el maestro de las artes» (Persio, *Sat.*, proem. 10). Al atribuir «nuevas libertades» a los autores renacentistas, me refiero principalmente al nuevo y más amplio planteamiento para una investigación libre, merced al debilitamiento o caída de, al menos, algunas certidumbres tradicionales.

de san Agustín relativa a los propósitos e ideales de la Ciudad de Dios y de la Ciudad del Hombre. Por supuesto que este modelo agustiniano parece básico para la mayoría de los movimientos revisionistas más audaces de la Europa del Renacimiento.[53] Cuando la *stasis* tipológica de san Agustín, centrada en la Primera Venida, se replantea para dar cabida a otra renovación *(renascentia)* que todo lo abarque, o a otra dramática liberación del error convencional aun después de haber sido fundada la Iglesia, puede tomarse el propio modelo agustiniano para suministrar al menos una sanción provisional a los experimentos revisionistas más sorprendentes.[54]

He aquí un inesperado desarrollo en el que las direcciones agustiniana y cínica parecen converger. Pero, después de todo, ¿resulta eso tan inesperado? Porque la concepción agustiniana de la fe podría aplicarse a más de un uso, y uno de estos usos, no convencional y disidente, es lo que por un tiempo acerca al reformador Lutero al escepticismo cultural de un crítico humanista como Erasmo.[55] Entre otras distinciones entre humanistas y reformadores principales podemos citar estas variantes de un escepticismo cultural muy amplio: lo que persiguen los humanistas con la reserva mental y la falta de seriedad de un Luciano se asemeja mucho a lo que persiguen los reformadores con la seriedad doctrinal de un anticonvencional san Agustín. Así, aunque el humanista Valla y Lutero consideran la Edad

53. Sobre los dos estilos de autodefinición renacentista en términos de sendos conceptos contrapuestos y absolutos de la virtud cristiana y secular, véase W. J. Bouwsma, «The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», cap. 1 de *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, 1990. El estoicismo cristiano propone una equivalencia esencial entre las dos versiones de la virtud, aunque sus ámbitos operativos (interior y exterior) pueden contraponerse en alto grado. El agustinismo relaciona una esencial desigualdad entre las dos versiones de la virtud con una diferencia temporal entre dos formas de comunidad humana, de modo que se resalta una disyunción entre un «entonces» y un «ahora» (de nuevo asumida, no fruto del azar) entre las dos virtudes, que puede ayudar a integrar el yo en la comunidad humana tal como ésta se encuentra ahora: renovada o «redimida». Así, incluso los cristianos que actúan como estoicos, y que mantienen criterios cívicos, pueden ser menos libres para actuar y reaccionar ante un mundo imperfecto que un renacido cristiano revisionista. Como viene a sugerir Bouwsma, la misma clase de revisión disyuntiva que al principio se permitieron progresistas culturales como Valla, no tardaría en reforzar a los militantes fundamentalistas como Lutero. Sobre las inclinaciones antinómicas de Pablo, véase n. 73.

54. Sobre este contraste de temas propios de la época renacentista («renacimiento» cristiano que sucede a la decadencia «medieval») y un tema mucho más tradicional, la reforma continua, véase *CW* 15, p. lxxvii; véase también Kemp (*supra*, n. 26), cap. 3, y *supra*, n. 33.

55. Los usos opuestos, integracionista y separatista, en los que podrían enmarcarse los puntos de vista agustinianos, están bien tratados por F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, 1979, pp. 206-208.

Media un enorme y subrepticio impedimento pagano para la extensión del verdadero cristianismo, y aunque Lutero y su lugarteniente Melanchton se erigen en campeones de los criterios deterministas otrora desechados como las frívolas tesis de Valla, «ese bufón» *(festivus nugator)*, Valla tiende a interpretar la libertad evangélica como concomitante con la revitalizada cultura retórica, en tanto que Lutero considera esta última, si acaso, una concomitante menor de la anterior.[56] De manera similar, aunque ambos movimientos están comprometidos en una más o menos rigurosa revisión de las que pasan por tradiciones, cada uno está en condiciones de discernir en el otro una eventual traición de su escepticismo; pues además de la bien conocida competencia entre escepticismo y fe a través del debate cultural desde el Renacimiento, cabe argumentar también un prolongado enfrentamiento de cinismos. El ejemplo de sir Tomás Moro, mártir católico humanista, pone en claro que la estratégica falta de seriedad puede coexistir con un tradicionalismo más básico y sentido, pero que sus ingredientes forman un tercer aspecto de reserva y de discreta pero expresiva disensión, de ningún modo los frívolos ardides cínicos para contemporizar que los oponentes reformistas de Moro le imputan. Puesto que la tradición cínica lucianesca favorece la operación niveladora y desmitificadora mediante la irrisión y la ironía, mientras que la tradición reformista más militante nos brinda una piedra de toque enteramente distinta para establecer la verdad; a saber, una convicción profética intensa pero en evolución, o bien una seguridad en una apuesta personal cuya finalidad es histórica y trascendental. Una vez más, acabamos basculando entre los fugaces yoes resueltos a imponerse y los Yoes (revisados) atemporales en formación.[57]

56. Sobre Valla como *festivus nugator* y su enigmático *Dialogus de Libero Arbitrio*, véase, *Loci Communes*, de Felipe Melanchton, de 1521 (*Melanchtons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich y otros, 5 vols., 2.ª ed., Gütersloh, 1978, en lo sucesivo, *MW*, 2/1, p. 26) y *De Servo Arbitrio*, de Lutero, de 1525 (*Werke*, 60 vols., Weimar, 1883-1980, en lo sucesivo, *WA*, 18, p. 639). Un tratamiento más general se halla en el gran elogio contenido en *Tischreden*, de Lutero, 6 vols., Weimar, 1912-1921, núms. 259, 1470. Véase también mi *supra*, n. 59

57. Para una oposición enconada entre la irónica reserva de Luciano y la aceptación reformista, véase la muy estudiada respuesta de Lutero a Erasmo, *De Servo Arbitrio, WA* 18, p. 606. Aunque sin referencia alguna a los cínicos, otras descripciones ofrecen un tratamiento similar de este replanteamiento bipolar «mundano-no mundano» del yo en una época de desviación y escepticismo: véase T. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Ithaca, 1982, sobre todo cap. 3; C. Whitney, *Francis Bacon and Modernity*, New Haven, 1986, sobre todo pp. 43-49; y C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, 1991, con *supra*, n. 51. Véase también la doble manera renacentista de entender la imagen, la forma de actuar y la autoría que uno se atribuye a sí mismo.

En este punto tiene sentido examinar con alguna profundidad dos o tres capítulos esenciales o crisis ejemplares en la historia renacentista de la personalidad cínica. Ciertamente no faltan casos al respecto. Numerosas y ambiciosas obras del Renacimiento encierran un trabajo de paradoja práctica para elevar y agudizar el desafío a los valores normativos representado, por ejemplo, por la burla de los bobos medievales y los *fols sages*. Oscilando entre lo académico y lo primario, o quizá yendo de lo uno a lo otro, la mayoría de estos desafíos seriocómicos del Renacimiento despliegan sus propios estilos rebeldes. El degradado caballero-payaso sir John Falstaff, por ejemplo, se siente a sus anchas haciendo un uso inapropiado de axiomas aprendidos, mientras exhibe su amplio repertorio de bromas «gruesas». Hay por supuesto precedentes de este estilo de rebajar lo elevado ensalzando lo bajo. Así, la retórica transvalorativa cristiana, el príncipe Hal en las numerosas conversaciones plenas de chanzas que mantiene con Falstaff, o el proceder verbal de los cínicos renacentistas, «propugnando» el patrocinio de lo bajo, que no es raro que se reserve a los más pobres. El cinismo a medias es una estrategia casi ubicua tanto para canalizar como para domesticar el escepticismo cínico. Pero aún podemos distinguir netamente entre los estilos viejo y nuevo de tratar a los cínicos; entre invocar a este o a aquel aséptico cínico ejemplar para compensar la manera de actuar en el presente, excesivamente carnal, y revivir todo el repertorio de impertinente transvaloración por el que los propios cínicos trataban de ajustar cuentas con la tradición idealizada en general y, por ello, con el pasado en su conjunto. Un intento especialmente crucial en esta línea seriocómica es un argumento seminal, paradójico aunque no frívolo, que se ha llamado «decisiva "transvaloración de valores"... en la teoría de la moral»: la común defensa renacentista del (más elevado) hedonismo, abrazada primero como una «causa» seriocómica por el filólogo y reformador Lorenzo Valla.[58]

Controvertido, pugnaz e iconoclasta, Lorenzo Valla (1407-1457) alcanzó especial relieve entre los humanistas del Renacimiento y asimismo entre los reformadores por una postura a menudo caracterizada por la misma voluntad de escándalo que él mismo condena en alguna ocasión,

58. Edgard Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, ed. rev., Nueva York, 1968, p. 68. En el *Inferno* de Dante, canto 10, el hedonista Epicuro es castigado como un archihereje por colocar los cuerpos al mismo nivel que las almas. Diógenes corre mejor suerte, pues termina con los demás paganos virtuosos en el canto 4, 135.

o parece condenar en los cínicos.[59] Valla comienza su *De Voluptate (Sobre el placer)* con una declaración general con intención polémica: establecer que incluso de acuerdo con la filosofía pagana, «el paganismo no ha hecho nada de acuerdo con la virtud, nada rectamente» (1 pr. 4, p. 50). Valla también abraza abiertamente el escepticismo cultural de la «menos arrogante» de las filosofías paganas, la Academia media, una postura más moderadamente anticonvencional que Cicerón, junto con numerosos cristianos, había propugnado como apoyo a un régimen corregido y limitado de costumbres seculares. Pero en lugar de presentar este moderado «escepticismo oratorio», sin más, Valla se apresura a unirlo a una vindicación «epicúrea» del placer que en realidad es más cínica que epicúrea en su manifiesta voluntad de sorprender. Una pretendida acusación estoica a la naturaleza por asaltar a la humanidad con tantas tentaciones y dificultades, pronto recibe la réplica de un poeta que habla aquí como un «epicúreo» que procede (como él mismo señala) con considerable «licencia» a desenmascarar toda conducta como una búsqueda del placer, a dispensar de toda vergüenza y a propugnar esa búsqueda del placer como una cuestión de principio. Elabora algunas sorprendentes prolongaciones de esta ética desvergonzada, incluyendo una prohibición relativa a todos los tabúes sexuales cotidianos, y manifestando el propósito, a la larga, de restablecer la decencia en la vida diaria y la restricción sexual en los términos de un esclarecedor pero aún estrictamente mundano interés propio (1, 35-48, pp. 116-130). En el libro 2 continúa un

59. Para la muy influyente reinvención de la retórica por Valla, como instrumento de análisis cultural, véase *CW* 15, «Introducción» y notas. Para *De Voluptate* como modelo para el *Elogio de la locura* de Erasmo, véase mi «Erasmus and the Latin Comedians», *Actes du Colloque international Érasme (Tours)*, ed. J. Chomarat y otros, Ginebra, 1990, pp. 64, 67-68. Sobre el diálogo de Valla (también titulado *De Vero Falsoque Bono*), véase Stinger (*supra*, n. 33), p. 242, n. 55, y la introducción del editor a *On Pleasure/De Voluptate*, trad. y ed. A. K. Hieatt y M. di Panizza Lorch, Nueva York, 1977. A esta edición remiten mis citas, aunque a veces reviso la traducción. En el *Elogio de la locura* de Erasmo (*Moriae Encomium*, *ASD* 4/3, p. 130; véase *CW* 15, comentario en 174/2-3), la Locura llama a los Académicos los «menos arrogantes» de los filósofos paganos *(quam minime insolentes)*. *Epokhē* o suspensión del juicio, evitar una afirmación arrogante, licencia retórica y libre investigación contribuyen al muy copiado modelo ciceroniano de escepticismo cultural moderado. Véase Cicerón, *De Off.* 2, 3, 7 (probablemente más influyente que la *Academica* del propio Cicerón). San Agustín, *Contra Academicos* (que en realidad manifiesta más simpatía por los académicos escépticos que por la mayoría de los demás filósofos paganos). Valla, *De Voluptate* 1, 10, 3, pp. 74-76. L. di Panizza, «Lorenzo Valla's *De Vero Falsoque Bono* [*De Voluptate*]: Lactantius and Oratorical Skepticism», *JWCI* 41, 1978, pp. 76-107.

desenmascaramiento hedonista de todos los motivos «honrados» y desinteresados, incluyendo los más elevados. En el libro 3 un piadoso y retorico juez lo elogia por haber derrotado a los estoicos, falsamente rectos y autosatisfechos, de modo que no puedan ya abogar por un perfeccionamiento de la ética del más alto espíritu de servicio, representado por las expectativas cristianas. Esto puede parecer una visión conformista del asunto, pero en realidad no es así. No contento con presentar el discurso del poeta hedonista como una defensa fácil del cristianismo fideísta, Valla hace derivar el discurso hacia una exposición de carácter general sobre la piedad convencional, que sólo sirve para ciegos centrados en sí mismos, y luego continúa con un planteamiento no menos radical en favor de un hedonismo cristiano más elevado, un nuevo modelo de lo que muy bien podría ser un nuevo epicureísmo cristianizado de la esperanza. Dos momentos consecutivos de *déprise* y *reprise*, de desposeer y volver a poseer, orquestan un retorno dramático —en cierto sentido— al mismo tipo de serenidad y consenso con que la tarea se inició, sin oposición alguna. Pero ese supuesto retorno a la fe comunitaria no puede invalidar el desafío residual de Valla a las concepciones y a la piedad establecidas. Los esquemas utópicos de una *Politeia* cínica podrían oscurecer un desafío, ya en marcha, al sistema cultural establecido de su propia época.

Las referencias explícitas de Valla a los cínicos en este texto son tan significativas como desorientadoras. Lo esencial que conviene señalar en los juicios sobre la filosofía pagana que se hallan en *De Voluptate* es que Valla tergiversa a los mismos autores que cita en apoyo de sus tesis. Mientras que san Agustín y Lactancio muestran una paciencia limitada con el estoicismo pagano lo mismo que con los cristianos más afines a ese movimiento, no manifiestan paciencia alguna con el cinismo o el hedonismo radicales, posturas que estos autores cristianos, y no sólo ellos, condenan muy a menudo como si fueran emparejadas, considerándolas formas intercambiables, abiertas y encubiertas, de un único y subversivo desdén por las pautas de las costumbres seculares —incluso cristianizadas— de las que tanto el cinismo como el hedonismo radicales desconfían.[60] Los principales objetivos de Valla son claramente los

60. La referencia de Valla a Diógenes se apoya más de una vez (1, 12, 6 y 2, 29, 8) en san Jerónimo, *Adversus Iovinianum* 2, 14 (*PL* 23, 345, parcialmente citado en *SR*, V B 175). Valla convierte el elogio de san Jerónimo al valor de Diógenes frente a la muerte en una invectiva total contra Diógenes y su supuesto suicidio. Valla debe haber trabajado a partir del

mismos estoicos cristianizados, los mismos cristianos legalistas y los pretendidos y uniformes ascetas a los que Erasmo y el propio Valla, entre otros humanistas evangélicos, se oponen como algo obligado. Lo que hace Valla en este texto es encontrar causa para trasladar la mala fama de los «antinaturales» cínicos subversivos a los cínicos reclusos y no mundanos que aprobara la Iglesia medieval. No es difícil entender, pero sí inoportuno, si, según parece, los primeros cínicos de tan opuestos estilos culturales fueran históricamente unos y los mismos. Forzando las cosas, e incurriendo en una tendenciosa transvaloración, el personaje hedonista de Valla censura a los estoicos por sus animalescas vinculaciones con los cínicos, si bien las presuntas vinculaciones de este género que los cínicos mantenían con los epicúreos destruyeron, desde el comienzo, la reputación de los cínicos a los ojos de los lectores conservadores. Aun así, el personaje cita varias veces a Diógenes por su nombre como la mascota «monstruosa» de los estoicos, con la cual se representan acechando inmóviles en los márgenes del discurso retórico civilizado, de la misma manera que acechan o se sitúan torpemente en los márgenes de la sociedad humana (1, 12, 6; 1, 46, 2; 2, 29, 5-10; pp. 78, 128, 212-214). En el último de estos textos el autor trata de desenmascarar la

---

texto de san Jerónimo, tal como es, resumido y difundido, por ejemplo, en el *Policraticus* (5, 17) de Juan de Salisbury, del siglo XII. Sobre la fuerza de una frase ambigua en san Jerónimo (*eliso gutture*, «con su garganta apretada»/«apretando su garganta» [véase también D. L. 6. 76]), Juan y no Jerónimo procede, a partir de la valiente lucha de Diógenes con la fiebre, a una invectiva cristiana contra el suicidio pagano (véase san Agustín, *Civ. Dei* 1, 17ff.). También en 2, 29, 8 Valla menciona irónicamente la «voluntad» de Diógenes, tal como la describe Cicerón, *Tusc. Disp.* 1, 108. A pesar de su conocimiento del griego, Valla nunca cita las fuentes cínicas griegas. Al relacionar desde buen principio tan estrechamente a cínicos y estoicos, Valla se basa en las reducciones al uso, como la de Juvenal 13, 121-122 (*Stoica dogmata... A Cynicis tunica tantum distantia*). Al asociar a «algunos estoicos» con el sexo en público y la *inverecundia* en 1, 46, 2, sin duda Valla junta a estoicos con cínicos, cuya laxa conducta a menudo deploran los cristianos (véase n. 42 aquí; obsérvese que Valla mantiene la acepción peyorativa de «cínico» como «perruno» [*caninus*] en 1, 12, 6). Pero las frecuentes alusiones de Valla a los ciceronianos *De Officiis* y *De Finibus* (a esta última obra en particular) pone en claro que él también conocía textos como *De Off.* 1, 128, 148, y *De Fin.* 3, 57, 68, donde el rechazo de los cínicos de lo *honestum* como una pauta de conducta se califica de manera que los sitúa en desigualdad con los estoicos contemporáneos de Cicerón. El rechazo de lo *honestum* como pauta es también característico del propio portavoz licencioso de Valla, y más en concreto en 1, 35, 1-45, 12 (y viceversa en 160 [la búsqueda del honor como una forma de prostitución]), una declaración deliberadamente chocante de lo que Sloterdijk llamaría cinismo sexual. Sobre los vínculos de los cínicos con los estoicos y los epicúreos, véanse nn. 34 y 47, y el artículo de Long en este volumen.

austeridad cínico-estoica en general como una mera extravagancia, un remedo, un fingimiento de autoafirmación ejemplificado aquí por el teatral suicidio de Diógenes. En su estéril austeridad, estos estoicos, o cristianos estoicizados, se quedan cortos no precisamente en la fe en la redención cristiana, sino en los logros de la fe en general. Mientras que los estoicos son objeto de implacable provocación, como si se tratara de cínicos, los principales puntos de vista cínicos son obra de los oponentes de los estoicos. Aunque en este enfrentamiento filosófico la victoria corresponde a los hedonistas antiestoicos, lo que se mantiene y continúa resonando al final del transhedonista cristiano libro 3 (a su manera, no menos sorprendente en su tratamiento de lo *honestum* o de la «decencia» como, todo lo más, un mecanismo accesorio del interés egoísta iluminado) es una afirmación explícita de libertad evangélica combinada con un modelo experimental de franqueza y libre pensamiento cínicos.

Ciertamente, el propio abogado de Valla del placer, el adversario confeso de Diógenes, se muestra tan inclinado a la impertinencia hacia la masa conformista como cualquier cínico antiguo. La figura histórica a la que se atribuyó ese papel fue el poeta Panormita, cuya obra principal fue el escandaloso *Hermaphroditus*, y el poeta que completa el papel, Maffeo Vegio, tiene una concepción no menos licenciosa de la «licencia poética», a juzgar por el caso de Valla tal como aquí lo presenta. La misma «licencia» relaciona estos dos portavoces del hedonismo con los cínicos condenados por san Agustín.[61] La histórica alta estima de Vegio por los cínicos, tal como se ha investigado en la colaboración de Matton en este volumen, desempeña su papel en *De Voluptate*, puesto que el archidetractor por excelencia del cínico parece que gasta una broma retorcida. En un punto del primer borrador del texto (1, 9, 1 *var.*, p. 356), el poeta se chancea de su propio papel como expositor del cinismo, siguiendo la pista de sus oponentes casi cínicos estoicizados *tamquam canis venaticus*, «como un perro de caza». Poco más adelante (1, 28, 1 *var.*, p. 365), aporta otro tópico a la paradoja práctica, abogando explícita-

61. Sobre la ecuación agustiniana de «licencia poética» y licenciosidad pagana, véase *Civ. Dei* 2, 9, 12; *De Fide et Op.* 18 (las prostitutas y los actores como *publicae turpitudinis professores*), junto con Juan de Salisbury en *supra*, n. 8. Para la perversa combinación de cínico y laxitud sensualista, véase n. 47, Ps.-Ag. en *SR*, V B 525, y *Civ. Dei* 14, 20 *(De Vanissima Turpitudine Cynicorum)* con 19,1 sobre la *horribilis turpitudo* de hacer del placer el máximo bien.

mente por los *scurrae*, parásitos, actores y alcahuetes. Es manifiesto que hay algo muy procaz, al menos según las pautas tradicionales, en el propio espíritu liberal con que el portavoz plantea sus escandalosas tesis, y cuando el moderador cristiano trata de salvar la situación personal del poeta aclarando al resto del grupo que el poeta no vive de acuerdo con lo que dice (3, 7, 2-3, p. 258), advertimos cuánto se acerca su discurso al del *scurra*, a quien el manual de uso de Valla define como un payaso o bufón que no aprecia la dignidad personal (*Elegantiae* 4, 51). La posterior declaración de que el hedonista no estaba hablando en serio, sino en broma, como un *eirōn* socrático, recuerda una vez más el intrincado parentesco táctico que vincula el exceso procaz y la ironía en todas las variantes de la actuación cínica.[62] Esta especie de proceder sabio-tonto, como evidencian los cautelosos rechazos del autor, desarma precisamente porque, a primera vista, no resulta serio, aunque encierra significados que van *más allá* de la seriedad cotidiana y que también pueden hacerlo admisible. Valla diluye la seriedad convencional en el asalto de su portavoz hedonista a lo *honestum* o a la «decencia» como arrogancia, como algo próximo a la *superbia* o «soberbia» de san Agustín, por no mencionar el *typhos* cínico o «vanidad». Este poner en cuestión la seriedad cotidiana en clave de humor es, al menos, tan patente en el histórico «*succès de scandale*» que supuso este libro, como su sublimación final del «placer» envilecido, trocado en expectativa salvífica cristiana. En el inequívoco final del libro 3 de Valla encontramos una voluntad de adaptación, pero hallamos también una paradójica confrontación debido al abierto escepticismo cultural que salpica los libros 1 y 2. Dada la defensa de la piedad cristiana con que se cierra el libro, como esperanza que no cesa, podría ser más exacto decir que la adaptación a las circunstancias del libro 3 hay que tomarla como el fracaso del inquietante argumento de que toda turbación es sólo un inconveniente que permi-

62. Véanse nn. 10-17; B. Bowen, *The Age of Bluff: Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, Urbana, 1972; *CW* 3/1, p. 5 (sobre la bravata de Menipo como ironía); *CW* 2 3/2, P. 577; *CW* 15, p. 107, y nn. (declamación, renuncias y paradoja práctica en *Utopía* y en *Elogio de la locura*, de Erasmo). De manera similar, todo el discurso hedonista de Valla se describe en 3, 7, 2 (p. 258) como un argumento para la mera exhibición, llevada a cabo «por práctica o novedad», y en 3, 7, 5 (p. 260) como un mero chiste del que habla, considerado *iocandi causa*. Esto es también lo que Valla describe al comienzo del Libro 1 (52; véase 122) como «el más divertido y casi licencioso contenido» *(hilariora et prope dixerim licentiosa)* de los Libros 1 y 2.

te alcanzara alguna forma de armonía última. En la hábil vinculación que hace el texto entre un contenido más o menos radicalmente anticonvencional y un estilo convencional de falta de seriedad, advertimos que Valla deja lugar a un nuevo escepticismo cultural en parte a costa del personaje Diógenes, pero más esencialmente gracias a un tipo de impertinencia convencionalmente permitida, relacionada de manera más rutinaria con los filósofos cínicos que con cualquier otro movimiento comparable de la antigüedad pagana.[63] Lejos de oponerse al estilo que impera en *De Voluptate*, el «estilo cínico» puede determinarlo en cierto sentido.

El primer blanco de Valla es la arrogancia de todas las organizaciones mundanas, incluyendo la Iglesia. Radicaliza el escepticismo en materia de oratoria, para mantener una separación más neta que la que sus propios modelos cristianos establecen rutinariamente entre ignorancia o error en el pasado e iluminación presente. Y para Valla este pasado incluye también la época en que surgieron esos mismos modelos, de modo que esta nueva y más radical ruptura representa un nuevo estilo de liberarse de ese error y no un mero nuevo punto de vista de la singular liberación, con la Iglesia como intermediaria, que por entonces proliferaba con frecuencia. Después de todo, no resulta tan sorprendente que Lutero y sus seguidores reconocieran una vinculación con Valla, pues tanto éste como aquél estaban profundamente comprometidos en la expansión del marco temporal de la disyuntiva agustiniana. Pero al menos para Valla, esta expansión lleva la iluminación cristiana —o siquiera la mecánica de la iluminación— notablemente cerca del proceso del desencanto cínico.

Una buena secuela del compromiso de reformismo humanista de Valla con la retórica y la temática general del disentimiento cínico es un esbozo de lo que pudo haberse considerado la colaboración lucianesca, que duró toda su vida, entre Erasmo y sir Tomás Moro. El compromiso de este último con Luciano comienza con un volumen aparecido en 1506, con las traducciones latinas de varias piezas breves de Luciano, por Erasmo y Moro, entre ellas *El cínico*. Otras iniciativas de impertinencia lucianesca enmascarada y didáctica debidas a Moro incluyen (naturalmente) *Utopía*, una enigmática *Historia del rey Ricardo III* y una serie de largos y a menudo tácticamente socarrones ensayos que exponen los hitos culturales

63. Véase sobre todo *supra*, n. 8. Sobre la *parrhēsia* reducida a un gesto retórico convencional («Si puedo hablar libremente»), véase, por ejemplo, *Rhet. ad Her.* 4, 37, 49.

del humanismo erasmiano.[64] Si no fuera por nuestra anterior consideración de *De Voluptate*, de «ese bufón» de Valla, en cierto modo un ejemplar texto seriocómico para Moro y Erasmo, nos hubiera resultado difícil hacer justicia a los muchos notables ensayos de Erasmo en clave de paradoja práctica, desde el temprano *Enchiridion Militis Christiani* de 1503 a su *Moriae Encomium/Elogio de la locura*, escrito a la manera de una refutación en 1511, y a su ensayo en forma de adagios «Los silenos de Alcibíades» (*Adag.* 2201), con su sorprendente alineación de Sócrates y el socialmente inadaptado Diógenes de Valla con, finalmente nada menos que un colega, Cristo.[65] Así, podemos distinguir razonablemente entre las perspectivas cristiano-cínicas desarrolladas por Valla, pero también por Erasmo, y el más firme control del *decorum personae* o decoro del personaje, que aparta a Erasmo de algunas aunque no de todas las causas cínicas, desacreditadas y descabelladas aunque bien defendidas. Entre ellas, las contenidas en *De Voluptate* o en el equívoco *Elogio* de Erasmo, tanto el de la *Locura* como el de Moro. Como muestra de invención cristiano-cínica en marcha de Erasmo, la dedicatoria del último texto citado deriva su *jeu d'esprit* simplemente de la discrepancia irónica entre lo que significa el

64. Queda mucho por decir de *Utopía* como invención cínica. Sobre la paradoja práctica en *Utopía* desde la exaltación redentora del placer a la alteración didáctica del oro, véase E. McCutcheon, «More's *Utopia* and Cicero's *Paradoxa Stoicorum*», y acerca de las chanzas lucianescas, véase R. Bracht Branham, «Utopian Laughter: Lucian and Thomas More», *Moreana* 86, 1985, pp. 3-22, 23-43. Sobre los juegos lucianescos de la verdad en *Utopía* y otras obras de Moro, véase *CW* 3/2, p. 664, y *CW* 15, sobre todo pp. l-li, lxviii-lxix, lxxi, 50-54, 272, 482, y nn. El *ingens inane* o «gran vacío» en el que Moro sitúa su república isleña vincula *Utopía*, desde perspectivas interesantes, con el libelo épico burlesco en el que Crates el Cínico celebra su situación —la de pordiosero— como un refugio insular de *typhos*, o sea, una isla en una extensión de «vino tinto» de la Ilusión o el Orgullo (D. L. 6, 85). El informador utópico de Moro, Hythloday, abomina del orgullo aunque él mismo se muestra orgulloso (o en cualquier caso *insolens*). Este voluntarioso exponente de los valores utópicos sin duda sería expulsado de Utopía si fuera un estado real, y no un ensayo de transvaloración cínica.

65. Sobre Erasmo y Valla, véase nn. 59, 61. Sobre Erasmo y los cínicos, véase *Adagia* 1234 (*«Canina facundia»*), 2070 (*«Ad Cynosarges»* [«raíces» cínicas en un ámbito de bastardos, especialmente del archibastardo Heracles]), *Enchiridion Militis Christiani* (1503), «Canon Sextus» *sub fin.*, con el discurso posterior *Lingua* (*ASD* 4/1, p. 62, sobre la intempestiva franqueza verbal reformista), los dos coloquios *Ptōkhologia* («discurso de pordiosero») y *Ptōkhoplousioi* («pordioseros ricos» [los franciscanos]) y el amplio apartado dedicado a Diógenes en los aún más tardíos *Apophthegmata* de Erasmo (en este caso, tomados principalmente de D. L., *cum commento*). Este último texto, en versión de Nicholas Udall (Londres, 1542), probablemente suministró la principal fuente sobre Diógenes a autores como Shakespeare. Sobre el ilegítimo Erasmo identificado estrechamente con Heracles, véase *Adagia* 2001 (*Herculei labores*; véase sobre todo *ASD* 2/5, p. 23 n., y el elogio seriocómico [415] de los compiladores-enmendadores que mezclan los escarabajos peloteros con Heracles).

nombre de Moro —«Loco» (*morus*)— y el sabio que disimula su sabiduría que Moro realmente es. Moro y este texto, como el Moro «sabio loco» o «alocado sabio», que convierte en seriocómica incluso su muerte en el cadalso en 1535, son ejemplos instructivos de la paradoja práctica.[66]

Un contrapeso significativo al compromiso constante de Moro con el impertinente reformismo cínico-lucianesco, viene representado por la amarga *Responsio ad Lutherum*, de 1523, una obra escrita con pseudónimo en favor del ultrajado Enrique VIII, y en la que a Lutero se le adjudica el doble papel de cínico malo o cínico malo por excelencia.[67] Durante una década, en un libro tras otro publicados con su propio nombre, Moro continúa abominando de la improcedencia de los diversos reformadores, en buena medida utilizando los mismos términos. Es notable que en la última de esas obras, y aun renunciando a sus primeros ensayos lucianescos sobre el disentimiento y la impertinencia cínicos, Moro reserve no menos licencia cínica y escéptica que nunca hacia su colega lucianista Erasmo, como si la propia muerte de Moro en defensa de la fe pudiera aportar por sí misma una defensa de la misión indagadora de su «segundo yo».[68] Este «buen» cínico que en cierto modo reivindica Moro con su muerte, representa una auténtica aunque vacilante y bloqueada alternativa a las dos adulteraciones luteranas del cinismo. La mascarada retórica en la que Lutero ve a Erasmo oculto o perdido es en parte un intento de realización de una personalidad a la vez flexible y responsable, una «parte del sí propio»,

66. Sobre la dedicación de Erasmo, véase *ASD* 4/3, p. 67 y nn., un lúdico «cuadro de honor» en el que Moro está explícitamente vinculado con Demócrito (véase Niehues-Pröbsting [antes, n. 8], pp. 182-183) y menos explícitamente con Aristipo, otro «hombre para todas las estaciones» al que Diógenes llamó una vez «el Perro del Rey» (D. L. 2, 66). No mucho después de la muerte de Moro, Edward Hall critica su «representación» en el cadalso como la de un «sabio insensato» o un «hombre insensatamente sabio» (*Chronicle*, ed. H. Ellis, Londres, 1809, p. 317).

67. El *Responsio* de Moro se cita según el texto fácilmente disponible en *CW* 5, ed. J. Headley, trad. Sister Scholastica Mandeville, aunque en ocasiones reviso la traducción. Para los pseudónimos de Moro (uno de los cuales está tomado de Baraballo, el *scurra* del papa León X), véase *CW* 5, pp. 794-801. Sobre la consideración cínica de Lutero por Moro, véanse pp. 180 y 464 [*nota al margen*] (*Cynicus Lutheri mos*), y sobre Lutero como «perro» o perruno, véanse pp. 20, 74, 132, 220, 346, 438, 574, 676, 680. Moro llama a Lutero *impudens*, *parasitus* o *scurra* (a veces jugando también con *scriptura*) con demasiada frecuencia como para hacer una lista, y acaba rebautizando a Lutero (Luther) como «Luder» o «bufón», tratando de sacar partido al equívoco pseudónimo otrora adoptado por el propio Lutero: *Eleutherius* o «libre» en griego.

68. Véase *CW* 15, pp. lxxxiii, xci-xcii, 568 (el último elogio de Erasmo por Moro, y Erasmo como «segundo yo» de Moro).

que reconcilia sin comprometerse la visión del mundo y el ámbito del yo, y que despliega un «yo resuelto a imponerse» de una manera que puede converger en una sustancial integridad, si no terminar claramente en ella. Tan dramáticas proyecciones y expansiones heurísticas del yo son una etapa principal de la formación retórica al uso, así como de la *askēsis* cínica. Pero según Moro, el recurso luterano a tan truculentos y dramáticos extremos cínicos —convicción en los propios asertos y audacia en la mofa— consiste en *volverse invisible*, o irresponsable por ser radicalmente falso; no es un intento de franqueza impúdica en absoluto, sino una impudicia armada con un nuevo dogma personal en contra de la verdad total.

¿Hace esta interpretación justicia a Lutero? Sería subestimar la posición de Moro considerar que a veces no es así, o que el propio concepto que tiene Lutero de sus enemigos (con los que Moro comparte rasgos estilísticos) sólo en ocasiones es injusto. El exceso hiperbólico es en gran parte tributario de lo aceptado como correcto en los primeros tiempos del debate sobre la Reforma. Eludir ese exceso podía parecer menos juicioso, incluso *tácticamente*, que asumirlo. En este punto deberíamos detenernos ante todo ya que, considerado con ánimo comprensivo, este desafío, doblemente fortificado e inflexible, a una eskepsis fruto de la simple moderación, puede contribuir a explicar que Erasmo siga siendo un ideal reformista para Moro, cuando él mismo se lanza a las impugnaciones más violentas contra reformadores como Lutero. Al parecer, Moro considera que su estilo violento anula a sus radicales oponentes, de modo que los estilos más equilibrados de valoración y eskepsis —un estilo erasmiano más equilibrado, por ejemplo— pueden prevalecer una vez más.[69] La actuación de Moro como un «perro guardián» frente a lo que considera las depredaciones de perros enloquecidos, por obra de personajes como Lutero, no alteran la necesidad que él percibe de un perro guardián alerta como Erasmo, cuyo papel el propio Moro defiende en claros términos cínicos desde el comienzo.[70] La estudiada impruden-

69. Véase *CW* 5, p. 692 y *CW* 15, pp. 166, 310.

70. Sobre Erasmo como satírico «perro guardián» de la cultura, véase *CW* 15, pp. 106-110, 118, 266, 274, 290-292 y nn. La fiera-amistosa ambivalencia de la naturaleza canina (*Rep.* 375c; véase 416a, *CW* 3/2, n.º 115 [los reyes y los tiranos como «perros guardianes» y «lobos»]) parece un activo cultural o algo que no se basa principalmente en la elevada consideración por aquellos cuyos intereses los perros sirven para defender. El interés compartido al que Moro sirve, le parece mucho menos parcial que el interés separatista alimentado por Lutero, pero (al menos a largo plazo) quizá más restringido que el humanismo cristiano cosmopolita de Erasmo.

cia tanto de Moro como de Erasmo en sus compromisos lucianescos, es la marca y la máscara de una más honda ironía dirigida hacia ellos mismos o un discernimiento atemperado y cauto, especialmente entrenado contra todas las formas de complacencia personal; una irónica exposición que puede tener un regusto no tanto de provocadora arrogancia burlona cuanto de comprometida autoirrisión. Desde una salida grosera a una norma heurística, este socrático y cínico *esprit* de menosprecio propio o de fanfarronería, que el agudo Aristóteles calificó apropiadamente de «insolencia culta», da lugar a un equilibrio interno y a una adaptación quizá más relacionados con la configuración de la personalidad renacentista e ilustrada, que con lo que generalmente se considera un legado del humanismo del Renacimiento.[71] Más tímidamente (como al menos Montaigne insinúa en su atormentador preámbulo, prometiendo a medias descubrirlo todo), hay versiones y versiones de la desnudez. La exhibición de sí mismos en clave irónica que hacen los autores humanistas en los textos del Renacimiento, es en gran medida una profesión o proposición de modestia, y un ensayo sobre el verdadero o falso impudor, en la medida en que exhibiciones de esta clase, al menos en algunos contextos renacentistas, reemplazan el repertorio de *topoi* relativos a la modestia en la retórica anterior. Este ingrediente atenuante o, al menos humanizador, de ironía dirigida a uno mismo y no meramente formal, es lo que Moro echa en falta en la amalgama de vehemencia y desdén de Lutero, que recuerda a los cínicos.

¿Qué es genuinamente cínico en Lutero? Si nos apoyamos en sus breves ataques de pasada contra los cínicos, no mucho. Pero en 1526, cuando lanzó su primera andanada contra los cínicos y sus poco convencionales procedimientos, el ex monje sintió claramente que tenía motivos para sospechar de los dos estilos extremos con que los cínicos oponían resistencia a los asuntos entendidos a la manera usual, a sa-

71. Sobre estos aspectos de lo jocoso, véanse nn. 17 y 20, antes. Acerca de la ironía sobre uno mismo y la modestia erasmiana, véase sobre todo *CW* 15, voz «modestia», y *ASD* 4/3, pp. 67-68. Como opuestos a esta modestia se pueden citar la complacencia chauvinista y la arrogancia sectaria; de ahí los estrechos vínculos entre las respuestas de Moro a los poetas franceses chauvinistas y las que dirigió luego a Lutero. Véanse las referencias a este último en *CW* 3/2. Los parientes renacentistas de este antitético emparejamiento incluyen las fanfarronadas de Sileno, la *sprezzatura*, el «vísteme despacio que tengo prisa» y la «prudente sencillez». Véase también n. 62 y Wind (antes, n. 58), sobre todo p. 199, sobre el adorno retórico o los equilibrios como elemento constitutivo de la lectura y la forja de mitos en el Renacimiento.

ber, el retiro ascético y el atrevido activismo antinómico que Lutero veía como una de las causas de la sangrienta rebelión campesina alemana de 1525.[72] En una segunda andanada, que data de 1541-1542, dirigida a las pretendidas lecturas «judías» de Génesis 26,8. Lutero confunde sin más el impudor sexual de los cínicos con el que él imputa a los judíos o, para más precisar, a «esos cerdos judíos». Como en numerosos textos tradicionales, aquí «cínico» se aplica de la manera más primaria a cualquier alusión picante o conducta pecaminosa que el autor considere adecuado condenar. Basándose en ese par de ataques, puede parecer arriesgado esperar dar con algo más que afinidades genéricas cristiano-cínicas incluso en la obra más temprana de Lutero. Pero aun así están definidas, y de forma que en ocasiones llegan a superar las afirmaciones más francas de san Pablo acerca de la libertad cristiana. En un comentario de 1532, Lutero aún celebra su ingenio para ofender a los tradicionalistas religiosos, tratando el asunto como un caso de «provocarles para su propio bien». En un comentario de 1539 admite satisfecho su papel como «destructor» de la ley en el sentido paulino.[73] Los maestros de Lutero en cuanto a paradoja práctica, tan íntimamente vinculada al nuevo cinismo cristiano, fueron san Pablo, Valla y el finalmente muy detestado Erasmo. Pues, al insistir Lutero en esa nueva forma de autarquía que es la justificación por la fe *(sola fide)*, como instrumento último para «destruir» la servidumbre de los cristianos respecto de los rituales mal fundamentados y de las vacuas y superficiales tradiciones, una queja también típica de Erasmo, Lutero lo presenta como prueba de la perfidia de Erasmo al negarse a abrazar el nuevo dogma «fideísta» sobre el que Lutero había levantado

72. Acerca de los dos principales pronunciamientos anticínicos de Lutero, véase su comentario de 1526 sobre el Eclesiastés (*WA* 20, p. 103) y su comentario de 1541-1542 sobre el Génesis (*WA* 43, p. 449). Acerca de la reacción última de Lutero respecto del antinomianismo extremo, que él vinculó claramente con la guerra campesina de 1525 (llamada en *WA* 18, pp. 357-358, asalto o revuelta de «perros locos»), véase sobre todo su *Tischreden*, núms. 3554 (1537) y 4007 (1538). Las posturas que condena en esos textos presentan un aspecto muy similar a puntos de vista avanzados en sus anteriores comentarios a Gálatas, y en su *Cautividad de Babilonia de la Iglesia* (1520), probablemente el texto que Moro estima más sedicioso en su *Responsio.*

73. *Tischreden*, núms. 395, 4577. Véase Pablo en Rom. 14, 14-23; 1 Cor. 6, 12; 9, 19-23; 10, 23-33; 2 Cor. 3, 17; Gal. 2, 2-14; 3, 10-14; 28, 5 *passim*; y Tit. 1, 13-16. Para el tratamiento del tema, véase Downing (antes, n. 35), Patterson (antes, n. 19), cap. 19, y aquí n. 35. Lutero (*Tischreden* n.º 146 [1531-1532]) considera Gálatas su «Epístola preferida», su «Katy von Bora», nombre éste de la ex monja que desposó en 1525.

su nueva paradoja.[74] Con el simple planteamiento —a la manera como Lutero suele hacerlo en sus primeras obras— de que la sola fe basta, todo lo demás es «indiferente», no sólo «no esencial», tal como los estoicos interpretaban lo «indiferente», sino cínicamente «libre e indiferente»; algo intrínsecamente *neutro* en su referencia a la salud espiritual de uno, aunque ocasionalmente el escándalo sea saludable.[75] Según un bien conocido pasaje escandaloso de Lutero, al que replica Moro, una esposa con un marido impotente debería quedar en libertad para tomar una nueva pareja, tener hijos con ella y criarlos a expensas del marido, a menos que éste le ofrezca el divorcio. Este consejo para cambiar la ley no parece muy serio, sino más bien una descarada y punzante broma a expensas de la rutina casuística y quisquillosa.[76] Otra muestra luterana de impertinencia dogmática, de la que Moro pudo muy bien haber tenido noticia, era el *hoffnar* o «tonto de corte», personaje adoptado por Lutero (un llamamiento descarado, una vez más, a la licencia de que goza el tonto) en el *An den christlichen Adel* alemán del año 1520, un socarrón folleto en el que Lutero urgía a la nobleza alemana a desprenderse de los grilletes de oro de Roma.[77] Aquí, una vez más, y aunque a la manera inimitable de Lutero, la licencia cí-

74. Para este punto de vista de la doctrina de la justificación por la fe como un «rayo» que se estrella contra el papado, véase *Tischreden* n.º 3502. En *Tischreden* abundan los ataques al hábil Erasmo, considerándolo «epicúreo» y «escéptico». Véase también aquí, n. 57.

75. Parece que el propio Erasmo toma la fórmula *libera et indifferentia* (Moro *CW* 5, pp. 96, 164, 254-256 y 418) de viejas glosas a propósito de la descripción de los gentiles en Gal. 2, 4, 14, como *libere et indifferenter victitan[tes]*. Véase *PL* 104, p. 861a; *PL* 112, p. 275a, y Lutero: comentarios de 1516-1517 y 1519 a Gálatas (*WA* 57, pp. 17, 63-64; *WA* 2, p. 451 [*Nam in Christum credentibus omnia munda, indifferentia, licita sunt*]). Asimismo *Loci Communes* de Melanchton (*MW* 2/1, pp. 144-157, 183-184). No supuso el último roce con Moro la convergencia definitiva de posturas como éstas con las propias críticas mesuradas de Erasmo y Moro a las «tradiciones humanas», notablemente en el *Enchiridion* de Erasmo y en los largos ensayos epistolares de Moro dirigidos a Dorp y a un monje. Para un interesante contraste entre lo cínico y lo estoico-ecléctico, y entre la confrontación y la «indiferencia» conciliadora, tal como esas posturas se manifiestan en la época de la Reforma, véase B. J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Athens, Ohio, 1977, sobre todo cap. 2. Véanse también mis nn. 2, 47 y 73. Sobre la impertinencia didáctica, véase *Tischreden* núms. 344 y 395, con los escandalosos relatos contenidos en los núms. 1326, 1472 y 5418.

76. *Cautividad de Babilonia* (*WA* 6, p. 558; véase *CW* 5, p. 688, y n.). En su tratamiento del matrimonio y de la confesión en su pronunciamiento de 1520, hallamos algunos de los ataques más encendidos de Lutero a la «esclavitud» de las costumbres y de las «circunstancias».

77. *WA* 6, pp. 404-405, 442 («*und sag das für mein hoffrecht frey*»).

nica, segura de sí misma, sugiere tanto sublime desapego por los gustos de los tiempos, como hábil y contemporizadora provocación.

Una breve consideración de una respuesta prolija, demoledora y asimismo provocadora de Moro a la insolencia de Lutero, pone de manifiesto lo lejos que estaba el primero de las elucubraciones del segundo en su búsqueda de la verdad, y cómo sigue avanzando hacia un cínico y lúdico desmantelamiento de su propia actitud parcial y conflictiva, en no menor medida que de la actitud de su adversario rupturista. Moro juega repetidamente con una figura de discurso en la que Lutero imagina qué grandes tontos habría que invocar para que igualaran algo de la tontería que atribuye burlonamente al bien conocido opúsculo de Enrique VIII contra Lutero. Moro tiene razón al bromear a propósito de Lutero tildándolo de *stultifex* («hacedor de tontos»). El propio Moro, el «sabio tonto», se adelanta estilíticamente a Lutero, el tonto al que se supone sabio. Pero lo más sorprendente en todo este pasaje *(CW* 5, pp. 434-438*)* es una desengañada y muy apasionada rectificación del descaro imprudente y autosatisfecho de Lutero, evocado en estos términos:

> Puesto que él se vanagloria de su tontería de casta, y cree o finge creer que nadie advierte su tontería, que este singular hacedor de tontos nos presente a uno que encuentre un anillo de cobre y luego, por la inspiración de algún bromista, se persuada de que es el anillo de oro de Giges... con el que se dice que uno se volvía invisible a voluntad... ¡Qué maravillosa fortuna tuvo este imbécil... se pavoneará, reirá y danzará encantado, mientras los espectadores pasean su mirada acá y allá a fin de alimentar su tontería!... Para que ese padre que recibe los honores no merezca la denominación de «tonto», imaginemos otro, no tonto del todo sino casi tonto, y más allá... un bufón de alquiler... que acude a una fiesta de rústicos aldeanos bohemios y empieza a hacer bufonadas... [y] para escenificar un espectáculo tonto de primera categoría, sale a la fiesta desnudo y cubierto sólo con una red, como si alguien lo hubiera convencido de que nadie podría verle gracias a su encantamiento. Llegado a este extremo..., con movimientos obscenos suscita risas hasta caer en una obscenidad tal, que ofende incluso a esos rústicos de tierra adentro que cohabitan públicamente en sus iglesias [se rumoreaba sobre el «matrimonio canino» *(kunogamia)* adamita; véase p. 220 n.]. Con lo cual, el que se propone hacer reír es el único que ríe —de la misma manera que un perro «ríe» cuando le provocan—, y el resto, disgustado, acaba por arrancar la red al bufón y echarlo a bastonazos... [Así] este bribón nuestro, [aunque]

consciente de que su sucio embrollo resulta completamente obvio para todos y en todas partes..., aun así imita al tonto, e interpretando ese personaje, abusa con tal desvergüenza de la licencia propia de la bufonería, no ya en la fiesta de unos rústicos sino en el teatro del mundo, y no en un insignificante sendero sino en el terreno de la religión y la fe, que demuestra claramente merecer no sólo el público castigo de la gente decente como corruptor de la decencia, sino ser reo además de azotes en la plaza del mercado a cargo de todos los bufones, por hacer la bufonería tan odiosa que toda la clase bufonesca se vuelve aborrecible y no meramente ridícula.

Desde casi todos los puntos de vista, esta escena es una fiesta que ha degenerado terriblemente, quizá no en último lugar debido a la violenta colisión o confusión de tantos pretextos y paradigmas entrecruzados. Por no abundar en los extravagantes goces anticipados de Brueghel o en las evocaciones del Bosco, hallamos primero una insistencia en que la audacia retórica de Lutero no es mejor, sino peor, que la desnudez de los tontos, gozosamente olvidada, después un tosco relato popular se convierte en débil pretexto para un despliegue de obscenidad.[78] Más adelante encontramos un intercalado que podría provenir del compendio de Balbus acerca de la depravación herética cínica, entonces, de un modo bastante extravagante, un replanteamiento en términos adamitas de aquel ya de por sí extraño pasaje agustiniano en el que incluso unos licenciosos griegos paganos se sentirían moralmente empujados a acabar con todos los cínicos que ofendieran su vista practicando el sexo en plena calle. En cada caso el ejecutor es (curiosamente) un lobo convertido en perro guardián o un perro guardián convertido en lobo, y nadie aquí parece merecer claramente la salvación.

Por si eso no fuera ya excesivo, el pasaje completo es también un curioso replanteamiento de lo que puede ser la imagen favorita de Moro, el bien conocido *topos* cínico según el cual todo en la vida es «espectáculo»,

78. Sobre su gozosa e inconsciente insensatez, como una inversión de Giges, véase Henri Bergson, «La risa» en *Comedy*, ed. W. Sypher, Garden City, 1956, p. 71. Véase también Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 11 vols., Bloomington, 1932-1936, n.º J2312 («Persona desnuda a la que se hace creer que va vestida»), y el resumen de un sermón de 1578 en Chambers, *ES* 4, p. 200, contra toda clase de representaciones teatrales y —el colmo— a propósito de unos «hombres desnudos danzando en mallas, lo cual constituye la máxima inmundicia» (una referencia, según sugiere el contexto, a una función burlesca propia de mayo o del pleno verano, que se dio en el patio de una iglesia o en su cercanía inmediata).

y el mundo entero, un escenario.[79] Los primeros consejos humanistas de Moro para mejorar esta imagen de la vida recalcan tanto la sabiduría del silencioso desapego como la conveniencia de «seguir interpretando»; en esta última, extrema instancia, sin embargo, lo que hace que lo mejor de una vida, finalmente, tienda a ser una farsa atroz, es precisamente la ruptura drástica que echa a perder todo el espectáculo, avergonzando a los desvergonzados transgresores con una vergüenza aún mayor. Lutero, al menos según Moro, sería claramente el último hombre en hacerlo. Quien verdaderamente estropea esta escena, con calculada imprudencia, ha de ser seguramente Moro, el sabio tonto, pero borroso, voluntariamente desfigurado y consumido en el acto (o el *acto*) de escandalizar incluso a un Lutero, sufriendo trágicas pasiones tras su máscara de sileno socrático que subvierte los valores de manera irónica y cómica.[80]

Para hacer a Lutero parte de la justicia que Moro al parecer siempre le niega, deberíamos añadir que Moro «arrastra» o desafía la impudicia de su enemigo de una manera que le hace *parecerse* mucho a él, al colocarse «por encima» del pudor lo mismo que por debajo de él, justificado «no a los ojos de otros hombres, sino [espera] a los de su Dios».[81] Lo apuesta todo a una transvaloración inversa que troca la desgracia mundana en ganancia, se burla con indiferencia de todos los que aprecian la apariencia, y cuando es válida, *puede* dar forma a una personalidad desconcertante —como Giges— para esconderse a plena vista. Al contrario que Lutero, la manera en que Moro presenta esta indiferencia cristiano-cínica salvadora y salvada supedita el yo aislado así salvado a la misma clase de tratamiento escéptico que a cualquier otra cosa que la cultura convierte en artículo de primera necesidad. En este sentido, para Moro y no sólo para él, la irrisión cínica reconcilia más que ridiculiza, pues por encima de todo se burla de la excesiva seriedad que entronizan todos los valores convertidos en fetiches, incluida la nueva y absoluta fe-suficiente en la personalidad, promovida por Lutero.[82] Hemos visto la personalidad

79. Véase la nota en *CW* 15, pp. 630-631, y sobre Luciano, Branham (*supra*, n. 8), sobre todo p. 24.

80. Sobre los cruces entre tragedia y comedia en Moro, incluso en sus más violentas polémicas, véanse las refs. en n. 69. Véase también n. 8, *CW* 15, pp. 50-54, y S. Greenblatt sobre Moro con la respuesta en *CW* 15, lxxviii.

81. Disertaciones de Lutero (1515) sobre Romanos, *WA* 56, p. 268. Véase Moro, *CW* 15, pp. 302-304 y nn.

82. Véase Bergson (*supra*, n. 78), p. 74, sobre la risa como antídoto social a la «rigidez».

cínica desplegada en desarrollos licenciosos o ascéticos de normas cotidianas. Lo que vemos, en este indecoroso enfrentamiento entre Lutero y Moro «en el teatro del mundo», es más bien un intercambio, modélico aunque completamente abierto, entre atrevida autoafirmación de renacimiento y piadosa negación, desmesura y retraimiento, en el cual la autoafirmación no deja nada sin probar y la propia tradición, a la larga, nada sin criticar. En este intercambio atemporal, las irónicas hipérboles de la autonomía cínica, que exaltan y comprometen al individuo, son a la vez el lastre y las boyas para las nuevas normas de flotación de la dogmáticamente flexible modernidad.[83]

83. Sobre la complementariedad antitética de los discursos científico y escéptico en contextos posrenacentistas, véanse los textos citados aquí en nn. 6, 29, 57, 59 y el artículo de Niehues-Pröbsting en este volumen. Sobre una interdependencia igualmente incómoda entre discurso filosófico «sistemático» y «edificante», véase Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, sobre todo pp. 367-372. Según mi punto de vista, no es difícil interpretar buena parte del discurso retórico renacentista de la misma manera que Nietzsche, por ejemplo, lee a Shakespeare y a Montaigne con propósito resueltamente «reactivo», y para plantearse preguntas o para hallar algo precozmente edificante en el sentido de Rorty.

Para lo que cabría considerar otro descenso aún más problemático de la paradoja práctica cínica, véase Martin Jay, «Abjection Overruled», *Salmagundi* 103, 1994, pp. 235-251.

LA RECEPCIÓN MODERNA DEL CINISMO: DIÓGENES Y LA ILUSTRACIÓN

Heinrich Niehues-Pröbsting

El problema de las fuentes es el primero con el que uno se encuentra al ocuparse de la historia de la recepción del cinismo. No me refiero al estado fragmentario en que nos han llegado los documentos antiguos, sino más bien a la forma literaria de aquellos textos en los que el pensamiento cínico se formuló, transmitió y actualizó. ¿De qué clase de textos tratamos aquí? ¿Dónde podrían buscarse documentos relevantes? ¿Dónde se encontrarían? ¿Y cómo se presenta esta situación particularmente en contextos modernos? Antes de que entre a considerar los contenidos, quisiera referirme, aunque sea brevemente, a este aspecto formal de la recepción.

La filosofía se plasma, mayoritariamente, en teorías y tratados teóricos. Esto se da más en los tiempos modernos que en los antiguos. La continuidad de una filosofía se asienta en particular en su transmisión y en comentarios, en el tratamiento y en la crítica, así como en la elaboración de sus teorías. Esta base de tradición y recepción está ausente del cinismo, pues no produjo teorías. El material sobre el cinismo que ha llegado hasta nosotros desde la antigüedad —en particular a través de Diógenes Laercio— es sobre todo de tipo anecdótico y biográfico. La anécdota y el apotegma son los recursos más importantes de la tradición

Traducción al inglés por Peter Gilgen, de la Universidad de Stanford. Las traducciones de otros textos son también de Gilgen salvo indicación en contra. Expreso mi reconocimiento a mi amigo Conrad Curtis por sus muchas y valiosas sugerencias en materia de estilo.

cínica, y constituyen las formas literarias más adecuadas al cinismo y a su representación.

Ese material entra en abundancia en la historiografía filosófica de la modernidad temprana. Ello se debe a que esa historiografía sigue apoyándose en su mayor parte en el paradigma de la antigua historiografía filósofica, a saber, las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, de Diógenes Laercio. Y al igual que este autor, que dedicó todo un libro al cinismo, las historias de la filosofía de comienzos de la Edad Moderna conceden amplio espacio a la descripción de la escuela o secta cínica, y en particular a Diógenes. Los cínicos, en efecto, ocupan más espacio que muchos filósofos que por razones teoréticas se consideran más importantes en la historiografía filosófica contemporánea.

En la Edad Moderna, la transmisión del cinismo sobre la base de la anécdota y el apotegma fue seriamente cuestionada e impugnada por partida doble,[1] primero por la crítica histórica tal como la ejerció, de modo ejemplar e influyente, Pierre Bayle. Él y sus sucesores aplicaron al copioso material anecdótico y biográfico transmitido la pauta de la credibilidad histórica. Así, redujeron éste a un paulatinamente decreciente repertorio de anécdotas que se consideraron ciertas. Sólo más tarde, como reacción a la crítica histórico-filológica, se reconoció que el valor de la anécdota —su significado filosófico y moral— no depende necesariamente de su veracidad histórica. Al menos los requisitos de la crítica histórica para aquel tiempo garantizaban el examen continuo de las historias que no eran ciertas, fábulas o cuentos de hadas, aun cuando el propósito se limitara a restarles valor demostrando su ahistoricidad y retirándolas de la circulación. Precisamente esta finalidad exigió un estudio concienzudo de esas historias, como el que realizó Bayle sobre ciertas versiones de la anécdota de Diógenes y Alejandro, o el de Christoph August Heumann (un sucesor alemán de Bayle) de la anécdota sobre Diógenes y el tonel.

Cuando la base anecdótico-biográfica de la recepción del cinismo fue impugnada por segunda vez, las consecuencias fueron aún más graves y devastadoras que las de la crítica histórica. Este segundo desafío lo planteó la interpretación de la historia de la filosofía formulada por Hegel, quien basándose en ella criticó la historiografía filosófica anterior

1. Véase H. Niehues-Pröbsting, «Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium», *Nietzsche-Studien* 12, 1983, pp. 255-286.

como no filosófica. Después, la historia de la filosofía se ha reducido a la historia de las ideas: sólo la producción teórica de los filósofos, no sus biografías, tiene importancia para la historia de la filosofía. Antes de este cambio, la transmisión de biografías desempeñó un papel importante en la historiografía filosófica, pues se creía que la vida del filósofo tenía un carácter ejemplar, y se consideraba la verificación de la doctrina. Ahora, la transmisión biográfica se convierte en un accesorio no esencial, superfluo: «Los cuerpos correspondientes a esos espíritus, que son los héroes de esta historia, sus vidas temporales, han pasado, pero sus obras no les siguieron; pues el contenido de tales obras es lo racional [*das Vernünftige*]», escribe Hegel. Sólo las obras cuentan, y cuanto más hayan dejado atrás la firma individual de su creador, más «pertenecen al libre pensamiento, el carácter universal del hombre como hombre, y más ese pensamiento libre de peculiaridades es él mismo el sujeto productor».[2] Quedaron excluidos de la historia de la filosofía aquellos filósofos que no dejaron tras ellos obras teóricas y que llegaron a formar parte de la tradición sólo en virtud de sus individualidades ejemplares o de sus personalidades específicas. Reducida a mera historia de teorías o ideas, una historiografía filosófica no sabe cómo tratar a dichas individualidades. Esto afecta ante todo a los cínicos y a su más destacado representante, Diógenes. Aunque todavía se podía rastrear la presencia de los cínicos en las historias de la filosofía publicadas en el siglo XIX, y sólo empezaron a ser excluidos de ellas a un ritmo cada vez más rápido en fecha muy reciente, de hecho fue la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía lo que los desplazó al ámbito de las curiosidades al margen de esa historia.

Mientras que los tratamientos dados en las historias de la filosofía son los documentos más obvios de la recepción del cinismo, no siempre resultan los más interesantes, al menos para quien estudie la conexión entre el cinismo clásico y el moderno, y analice la genealogía del concepto moderno. En este contexto, los tratamientos que históricamente objetivizan y distancian suelen ser menos ilustrativos que la recepción tópica. No me refiero a la imitación práctica del estilo de vida cínico, aunque también cabe encontrar ejemplos esporádicos de él en los tiempos modernos. La prueba puede hallarse más bien en la imitación cons-

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, ed. Glockner, vol. 17, Stuttgart, 1959, p. 28; véase 68.

ciente de unos gestos cínicos en concreto, en la adopción de máximas y actitudes cínicas, en la remisión literaria a motivos cínicos y a la figura del cínico, en el uso de esta figura como de proyección e identificación, y en muchas otras formas. Esas referencias pueden hallarse menos en textos de teoría filosófica que en otros de literatura filosófica o incluso puramente literarios: por ejemplo, en literatura moral, satírica y aforística. Al cabo de algún tiempo, el lector desarrolla un sentido que le indica qué autores pueden haber usado motivos y citas cínicos. Los contextos que dieron origen a tales referencias son, por ejemplo, los de la sexualidad y la sátira, la misantropía, la exclusión social de los marginados y el individualismo extremo, la crítica de la cultura y la defensa de las condiciones naturales, libres de civilización. En la Edad Moderna, el discurso impúdico en materia sexual, así como la sátira mordiente y el sarcasmo insultante se percibían como característicamente cínicos. Y no es de sorprender que las raíces del moderno concepto de cinismo deban encontrarse ahí. El cinismo moderno fue originariamente sexual y cómico.[3]

Quisiera presentar la recepción moderna del cinismo y su relación con el moderno concepto de cinismo siguiendo el hilo temático que es el más gratificante desde una perspectiva filosófica y ha constituido el centro de atención de la más reciente recepción y actualización del cinismo: la relación entre Ilustración y cinismo. Comienzo con una cita que alude a los más importantes aspectos de este tema y que puede, por tanto, servir como divisa de lo que sigue: «Diógenes el cínico fue uno de esos seres humanos extraordinarios que se entregan con exceso a todo cuanto hacen —incluso en materias de razón— y que confirman el principio de que no hay una gran mente cuyo carácter esté libre de toda insensatez.» Con esta frase, Pierre Bayle, un importante precursor de la Ilustración, inicia el artículo «Diógenes» de su *Dictionnaire historique et critique*.[4]

3. En contraste con otras lenguas europeas, la forma *cynismus*, que hasta ese momento había sido uniforme, fue abandonada en alemán en el siglo XIX y reemplazada por la distinción entre *kynismus* —que designa exclusivamente la filosofía de Antístenes y Diógenes y sus sucesores clásicos— y *zynismus*, nombre que se da a a una actitud que no reconoce nada como sagrado y que emplea términos insultantes y provocativos para referirse a valores, sentimientos y decoro, con mordaz sarcasmo o también con deliberada indiferencia. Sobre la emergencia del moderno concepto de cinismo como actitud *(zynismus)* a partir de la recepción del cinismo como doctrina *(kynismus)*, véase Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 2.ª ed., Frankfurt, 1988.

4. *Peter Baylens Historisches und critisches Wörterbuch*, trad. J. C. Gottsched, Leipzig, 1741-1744; 2, 310.

Me gustaría subrayar cuatro puntos en esta sumaria valoración de la figura del protocínico. En primer lugar, Diógenes es un «ser humano extraordinario» y una «gran mente», algo a lo que Bayle dedica mucha atención y un largo artículo. Segundo, Diógenes es un representante de la razón, considerada la más alta y decisiva autoridad por la Ilustración. Esto aporta el fundamento de la simpatía que los filósofos de ese período sienten por el cínico, y convierte a este último en una figura apropiada para identificar los ideales y los motivos ilustrados. Ideales de la Ilustración asociados al cinismo son, por ejemplo, la liberación del prejuicio y la crítica abierta de las autoridades seculares y religiosas; la autonomía del individuo y la separación de la moral respecto de las represiones religiosas; así como la filantropía universal [*Menschenliebe*] y el cosmopolitismo.

Tercero, Diógenes representa no sólo la razón sino también su opuesto, lo contrario a la razón, la insensatez. Esto lo convierte, o más bien convierte a sus acólitos, en el blanco del sarcasmo ilustrado, y la palabra «cínico» se transforma en un término infamante que los filósofos de las Luces aplican al marginado de sus propias filas: Rousseau.

Una historia de nombres de filósofos y de escuelas filosóficas debe incluir la función retórico-polémica a menudo vinculada a ellos, en general ignorada por una historia que se circunscribe a las ideas y por una doxografía meramente interesada en contenidos fácticos y en sus significados. «Epicureísmo», «idealismo» o «positivismo», por mencionar sólo unos pocos, no son nombres de puros hechos, sino que representan más bien posturas y programas controvertidos. Además, sirven como términos polémicos e incluso como insultos. Bastante a menudo a alguien se le tilda de epicúreo, idealista o positivista sólo para atacarlo y ponerlo públicamente en evidencia.

Esto es particularmene cierto con los términos clásicos «cínico» y «cinismo», y aún más con los modernos «cínico» y «cinismo». El uso coloquial de estas dos palabras casi siempre subraya la intención polémica a expensas de un significado preciso. Sea cual sea su significado, cuando, por ejemplo, un político acusa a otro de cinismo, seguro que da al término un sentido peyorativo y lo emplea para manifestar la mayor indignación.

Una vez se ha advertido el potencial retórico y la virulencia polémica que puede hallarse en la figura del cínico y en el moderno concepto de cinismo, se advertirá también el importante papel que Diógenes y el cinismo tuvieron en la autodefinición de los filósofos de la Ilustración en cuanto que filósofos, en las disputas entre ellos, y en la oposición hacia

ellos y hacia la Ilustración misma. En la medida en que esta última no puede considerarse históricamente muerta y pasada, las querellas y discusiones en su seno y acerca de ella presentan un interés más que meramente histórico. La historia de la recepción del cinismo aporta un conocimiento vital sobre el estilo polémico de la Ilustración, así como del de la Contrailustración. Aquí, una fenomenología de la polémica y de la expresión del desdén pueden hallar un rico material informativo.

En cuarto y último lugar, en el cinismo la insensatez no es una contingencia, sino una consecuencia de la propia razón, la consecuencia de los excesos de la razón. La insensatez cínica es el lado oscuro y más desagradable de la razón. La Ilustración descubre en el cinismo el peligro de la razón pervertida, razón que deriva hacia la irracionalidad y la demencia, razón frustrada debido a haber llevado demasiado lejos sus propias expectativas. La Ilustración se vuelve consciente de esta amenaza para sí misma a través de su afinidad con el cinismo. La reflexión sobre éste aporta un elemento necesario de autoconocimiento y autocrítica. Por consiguiente, el fracaso de la Ilustración —o de una parte de ella— conduce al cinismo en el sentido moderno de la palabra. «El cinismo es *la falsa conciencia ilustrada.*»[5]

En su valoración de Diógenes, Bayle refiere la antigua anécdota según la cual Platón llamaba a Diógenes un *Sōkratēs mainomenos*, un Sócrates enloquecido. Más adelante, recordaré repetidamente esta historia, cuando ilustre los tres últimos aspectos recién enumerados de la recepción del cinismo en la Ilustración, todos los cuales tienen gran importancia para la comprensión de la Ilustración misma. Esta anécdota sorprende porque expresa no sólo el aspecto exagerado y panfletario del cinismo, sino también su reverso, la perspectiva distorsionada que marca la relación de Diógenes con Sócrates, especialmente con el Sócrates platónico. Es bien conocido que Sócrates es una de las grandes figuras guía de la Ilustración. La identificación con él no es problemática. Pero esto cambia con el Sócrates loco: si la Ilustración se mira en esta figura, no puede percibirse a sí misma exclusivamente como un ideal o un éxito, sino también como algo que fracasa y que ha fracasado.

* * *

5. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983, p. 37.

Hallamos la absoluta idealización del cínico, desde el punto de vista ilustrado, en la adaptación literaria de Christoph Martin Wieland de la figura de Diógenes, que apareció primero en 1770 bajo el título *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope (Socrates mainomenos o los diálogos de Diógenes de Sínope)*. El libro tuvo un rápido y enorme éxito, aunque efímero. Ya en 1772 apareció en traducción francesa, *Socrate en délire, ou Dialogues de Diogène de Synope*. Diderot lo conoció y gracias a él gustó de su autor. El hombre de letras más eminente de la Ilustración alemana después de Lessing entrelazó la tradición sobre Diógenes legada por la antigüedad con relatos de ficción, y propagó fantasiosamente el conjunto en los estilos contemporáneos del rococó y del sentimentalismo.

El punto principal que persigue Wieland en su *Diógenes* es la representación de la personalidad libre e independiente. «Por ello admito —dice el Diógenes de Wieland— que hace muchos años me dediqué a estudiar "cómo podía convertirme en lo más independiente posible". Encontré que "eso es factible en ciertas circunstancias", y que "tales circunstancias están a mi alcance".»[6] La frugalidad y el distanciamiento de la sociedad sirven para lograr la independencia, y sólo por ello parecen deseables al cínico Wieland. Éste ajusta el concepto cínico de virtud a su propio ideal de humanidad ilustrada (a su vez influido por la idealización de los griegos debida a Winckelmann) y lo yuxtapone a la supresión de la alegría y el goce de los sentidos en la moral estoica-cristiana. A esta virtud cínica no le falta la gracia. A Diógenes no se le presenta ni como un ascético y torvo fanático de la virtud, ni como un moralista riguroso. Él —en sus propias palabras— no desdeña la belleza, no es enemigo del placer ni detesta la alegría. Si el platónico predica que la voluptuosidad debilita, él replica que la virtud hace otro tanto. Una alegría así no puede reclamarla como suya el diablo, por la sencilla razón de que hacer el bien es en sí la alegría mayor, una alegría divina.

Puesto que la virtud es esencialmente una función de la humanidad, el vicio no es materia de placer o de deseo, sino un crimen contra la naturaleza humana y una falta de humanidad, si consiste en maldad, egoísmo, envidia o indolencia frente a las necesidades ajenas. Por lo tanto, el distanciamiento del cínico respecto de la sociedad no hace de él un mi-

6. *Wieland's Werke*, Berlín, 1879; 24, 22. Sobre este tema, véase H. Niehues-Pröbsting, «Wielands Diogenes und der Rameau Diderots: Zur Differenz von Kyniker und Zyniker in der Sicht der Aufklärung», en Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1987, 111 ff.

sántropo. Él no pertenece a ninguna sociedad o nación; antes bien, es un cosmopolita. Y el cosmopolitismo es la más plena realización de la Ilustración: quienquiera que sea miembro de una sociedad concreta y se identifique con ella está sujeto a sus prejuicios y a sus opiniones restringidas. Sus acciones están determinadas por intereses unilaterales. Toda sociedad tiene sus peculiares puntos de vista morales, y todo cuanto se considere una virtud de acuerdo con tales posturas, «a menudo resulta ser, simplemente, un vicio con todas las consecuencias si se le enfrenta al tribunal de la naturaleza». Distanciándose de los prejuicios y parcialidades que necesariamente comporta la integración en una sociedad concreta, el cosmopolita tiene un acceso privilegiado a la verdad. Esto le permite decir la verdad a los demás. Puede, pues, aportar un gran beneficio, con sólo que los demás se atengan a sus conocimientos. Así, la existencia del cínico está positivamente legitimada en el sentido humano universal.

La severísima crítica de los cínicos ataca a los ricos, los zánganos de la sociedad. Protegidos por la constitución civil y sus instituciones, adquieren e incrementan su patrimonio explotando el trabajo ajeno. Y el orden estatal incluso protege ese patrimonio en contra de las demandas de quienes fueron los primeros en crearlo. Pero la constitución civil no es idéntica a la ley natural, pues ésta no sabe de esclavos de nacimiento. Por naturaleza, el trabajador no se distingue del amo; son iguales. Por tanto, no es una idea descabellada que las gentes a las que la sociedad discrimina se unan algún día en contra de los privilegiados, a fin de llevar a cabo una revolución. Como si quisiera apaciguar a las autoridades, Wieland ha suavizado en su Diógenes este pensamiento revolucionario: el caso presentado, sin embargo, debe considerarse posible, «por muchas razones, no todas demasiado alarmantes».[7]

En la crítica de la desigualdad de las relaciones sociales, el Diógenes de Wieland muestra la más estricta afinidad con la Ilustración y con sus ideales políticos. Aquí se presenta más radical, y su idea de una posible revolución —veinte años antes de la francesa— resulta ciertamente profética. Donde se expresa como un moderno teórico del Estado, parece el más moderno y, por tanto, el más anacrónico. Pero el contexto lo aporta un motivo central en el cinismo de Diógenes, a saber, la antítesis de ley y naturaleza, de *nomos* y *physis*. En la aplicación práctica de esta antítesis, el cínico de la antigüedad se representa a sí mismo como herede-

7. *Ibid.* 70.

ro y ejecutor de la Ilustración sofística. Para el Diógenes de Wieland, la antítesis se convierte en la diferencia entre la ley positiva y civil y la natural. En la iconografía de la Revolución francesa, Diógenes se transforma nada menos que en un héroe civil. Un conde alemán, Gustav von Schlabrendorf, que movido por su entusiasmo filantrópico y republicano por la revolución se trasladó a París en 1789, fue íntimo amigo de Mirabeau, escapó al terror y criticó el poderío expansionista de Napoleón. Este Gustav von Schlabrendorf se convirtió en el «Diógenes de París».[8]

Wieland tejió una serie de sátiras sobre religión, filosofía y teoría política en su novela sobre Diógenes, y en privado se mofaba de que la mayoría de sus lectores no había reconocido los objetos contemporáneos de la sátira —la Iglesia, la metafísica y las utopías sociales en la tradición de Rousseau—, bajo el disfraz de la antigüedad. El recurso a Diógenes como personaje en la sátira que cultiva la tendencia satírica del cinismo clásico, es corriente y está extendida en el siglo XVIII.

En la novela de Wieland sobre Diógenes, la identificación del autor con su protagonista es significativa. En una carta a su amiga Sophie von la Roche, admite explícitamente: «Sabed que la filosofía de Diógenes es mucho más la mía propia de lo que podríais creer.»[9] En el ideal de la *autarkeia* (autosuficiencia) cínica, Wieland, que acababa de convertirse en profesor de filosofía, expresa su deseo de libertad, que es la condición de la independencia intelectual. El modo de existencia cínico se erige como modelo de la postura social del intelectual moderno.

A partir de la tercera edición, Wieland cambió el título de la novela por *El legado de Diógenes de Sínope*. El original *Sōkratēs mainomenos* (Sócrates enloquecido) parecía poco prestigioso para él, pues su Diógenes no debía ser un tonto impúdico, tal como lo presentan Diógenes Laercio y Ateneo. De creer a estos dos autores, «Diógenes el cínico debió haber sido el más despreciable e insensato, el más inmundo e insufrible individuo que jamás desfiguró la figura humana». El Diógenes ideal de Wieland responde sólo al cínico perfeccionado e idealizado, como lo describen Epicteto o Luciano en el *Demonax*. El cinismo negativo, sucio y tos-

8. Puede hallarse un rico material sobre la recepción y la iconografía de Diógenes en tiempo de la Revolución francesa en K. Herding, «Diogenes als Bürgerheld», *Boreas* 5, 1982, 232 ff.

9. «*Vous voyez que la philosophie de Diogène est beaucoup plus la mienne, que vous m'avez paru vouloir la croire*»: 20 de marzo de 1770. Citado en el epílogo de F. Martini a Christoph Martin Wieland, *Werke* 2, Munich, 1966, p. 843.

co fue menospreciado y excluido por aquel cortés representante de la Ilustración. Wieland, escribió su biógrafo Gruber, describe a Diógenes «como un excéntrico, pero con una buena dosis menos de cinismo y más de sabiduría de lo que suele atribuírsele».[10] El propio Wieland justificaba el resto del cinismo en la novela como necesario para el marco histórico que hiciera reconocible a su protagonista, pese a toda la idealización. Cuando se le señalaba una palabra ofensiva proferida por el protagonista, replicaba que esa palabra «no estaría en mi libro si quien hablara fuese *yo*; pero quien habla es Diógenes el cínico y yo le he idealizado hasta tal grado que hube de añadir un rasgo de cinismo acá y allá a fin de no falsificar a este hombre hasta hacerlo irreconocible a los eruditos».[11]

Wieland no se mostraba plenamente inclinado al cinismo, como una vez observó con perspicacia Goethe, a quien impresionó en su juventud la novela sobre Diógenes. Por una parte, Wieland era demasiado moderado para aceptar los extremismos cínicos. El humor, la ironía y la sátira son elementos esenciales de sus obras literarias; por esta razón, Laurence Sterne y Luciano fueron modelos esenciales para él. Pero la afilada agudeza de un tipo cínico de humor estaba alejada de la cortesía y el civismo de su carácter. Ciertamente gustó de lo erótico tal como lo encontró en la literatura francesa contemporánea —por ejemplo, en las novelas de Diderot—, y llegó a reprochársele obscenidad. Pero evitó la pronunciada tematización cínica de la sexualidad.

Por otra parte, Wieland desplegó una actitud del todo escéptica hacia la crítica cínica de la cultura y la civilización, tal como fue espectacularmente revivida, en particular por Rousseau. Se dice que Napoleón, bien instruido por sus consejeros intelectuales, se dirigió a él como el Voltaire alemán. Wieland no gustaba del ascetismo cínico y de la mínima y tosca satisfacción cínica de las necesidades, sino que tendía a un hedonismo atemperado. Tenía sus raíces en el rococó, y sus costumbres refinadas, para él una segunda naturaleza, eran diametralmente opuestas a la elementalidad cínica, como Goethe señaló con perspicacia: «No hay, pues, que admirarse de que la tierna naturaleza de Wieland se incline por la filosofía aristípica. Por otra parte, su decidido desagrado por Diógenes, y por todo el cinismo debido a esa misma razón, puede explicarse de manera satisfactoria. Una mente como la de Wieland, que ha dado

10. J. G. Gruber, *C. M. Wielands Leben*, Leipzig, 1827; 4, 569.
11. *Ibid.* 571f.

nacimiento al donaire en todas sus formas, posiblemente no pueda gozar con una continua y sistemática agresión a esas formas.»[12]

Puesto que Wieland se distanció de todos esos aspectos del cinismo e incluso se opuso a ellos, el único aspecto que le indujo a estudiarlo y a identificarse con el protocínico resulta aún más decisivo: la independencia de la persona. Éste fue el elemento esencial en su comprensión de Diógenes, y a medida que se hizo mayor fue reduciéndola a este único punto. Incluso retrospectivamente, después de casi tres décadas, juzgaba el *Diógenes* como una de sus mejores obras: «No sé si alguna vez escribí una mejor en prosa.» (Esta valoración no fue compartida en el ámbito de la erudición literaria alemana.) «En ella he idealizado a Diógenes a mi manera, pues del viejo Diógenes sólo ha permanecido su propensión a la independencia.»[13]

En este tiempo, la década de la Revolución francesa, Wieland también tuvo una razón histórico-política para exaltar el *Diógenes.* En él predecía, como ya he mencionado, la emergencia de una situación revolucionaria. En 1787, dos años antes de la Revolución francesa, repitió esa predicción en el diálogo lucianesco *Eine Lustreise ins Elysium (Un viaje de placer al Elíseo).*[14] Con la figura de Menipo, el compañero de ficción del autor en el diálogo, Wieland se refiere de nuevo a la tradición literaria del cinismo. Un año después del comienzo de la revolución, abre su ensayo *Unparteiische Betrachtungen über die dermalige Staatsrevolution in Frankreich* (Reflexiones imparciales sobre la Revolución estatal en Francia) con un recuerdo de esa predicción.[15]

En 1797, el año de la observación retrospectiva sobre el *Diógenes*, las grandes expectativas despertadas por la revolución habían sido defraudadas. Pero Wieland vio el contenido político de su *Diógenes* confirmado por el curso de la revolución. Además de la sátira sobre la metafísica especulativa, su parte favorita de la novela fue el añadido *Republik des Diogenes.* Por supuesto que a Wieland le constaba que esa *República* adscrita a Diógenes sólo pudo haber sido una antítesis satírica y paródica de la *Politeia* de Platón. Así pues, también hace de su Diógenes el represen-

12. J. Falk, *Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt*, Leipzig, 1832, 80f.

13. Las notas de Böttiger del 26 de febrero de 1797 sobre una conversación con Wieland, en T. C. Starnes, *Christoph Martin Wieland: Leben und Werk*, vol. 2, *1784-1799*, Sigmaringen, 1987, p. 568.

14. *Wieland's Werke* (*supra*, n. 6), 33, 252f.

15. *Ibid.* 34, 65f.

tante de un decisivo antiplatonismo, en particular en lo relativo a la regulación de los asuntos sexuales. Pero la intención satírica de Wieland apunta a la clásica utopía de un Estado ideal sólo en la superficie. Más allá de eso, va dirigido primordialmente a la crítica contemporánea de la civilización y a la idealización de un estado social en el que los humanos que permanecen menos afectados por los logros de la cultura, viven supuestamente de acuerdo con la naturaleza y en feliz armonía entre ellos. Semejante Estado ahistórico excluye cualquier desarrollo, y es incompatible con la naturaleza del hombre, llena de necesidades. Estas últimas son el motor de la perfectibilidad, la cual sólo puede ser evitada al precio de una artificial limitación de esas necesidades. Un estado social ideal es una paradoja, pues la naturaleza humana excluye la inmutabilidad del ideal. No puede haber una república ideal. La de Diógenes debe hacerla invisible su creador, a fin de conservarla en su ahistórica inmovilidad: «No la encontrarán en la eternidad», reza la irónica sentencia final, que se supone una advertencia a todo el que se empeña en buscar ese fruto de la imaginación y llevarlo a la realidad. Wieland lamentaba que los franceses no hubieran tomado nota de esa advertencia: «Si los franceses hubieran leído mi *República de Diógenes*, de inmediato se hubieran curado de su adicción a las repúblicas. En efecto, allí aporté una prueba tan clara como la luz del día de que las condiciones que harían posible en este mundo la verdadera repúlica no son en absoluto sublunares.»[16]

Once años después de esta opinión retrospectiva, la historia devolvió una vez más al anciano Wieland al *Diógenes*. En él había tenido la premonición de un estallido revolucionario. El contenido de la novela había sido confirmado a sus ojos por el curso de la Revolución francesa. Ahora, en 1808, Napoleón, el ejecutor de la revolución, exhumaba el tema del *Diógenes*. El emperador apenas conocía a Wieland, como admitió en una conversación con Goethe. Que no obstante deseara verlo, como a Goethe, atestigua la gran popularidad de Wieland en Francia. Allí sus obras eran estimadas, y le llamaban el Voltaire de Alemania. Según las notas de Talleyrand, Napoleón abrió la conversación con este cumplido. Entre las obras que mencionó por su título se contaba el *Diógenes*: «Decidme, *Monsieur* Wieland, ¿por qué escribisteis vuestro Diógenes, vuestro Agatón y vuestro Peregrino en una forma tan ambigua, que pasa de la novela a la historia y de ésta a aquélla? Un hombre tan importante

16. Starnes (*supra*, n. 13), p. 568.

como vos debería tratar cada género por y para sí mismo. Semejante mezcla causa fácilmente confusión.» Wieland justificó el tratamiento objeto de crítica con sus fines pedagógicos, y terminó hablando sobre la didáctica de la historia y de la novela: «*El siglo de Luis XIV* de Voltaire y el *Telémaco* de Fénelon —el primero historia y el segundo novela— contienen cada uno a su manera la mejor instrucción tanto para reyes como para pueblos. Mi Diógenes es también puramente humano, aunque viva en un tonel.»[17]

La referencia a Diógenes en este punto sólo parece inesperada: *Diógenes* contiene asimismo la mejor instrucción no sólo para los reyes —esta visión de Wieland ya la conocemos—, sino también para los pueblos. Su Diógenes no es uno de esos cínicos, aborrecidos especialmente en las cortes, que destacan por sus groseros insultos y su provocativo desprecio del poder y los poderosos. «El cinismo que cada vez más parece convertirse en una moda, y entre cuyos risibles síntomas figura la soberbia que advertimos en nuestros reyes, ese cinismo, como todas las modas, pasará», escribió Wieland en 1777 en su ensayo *Über das göttliche Recht der Obrigkeit* (Sobre el derecho divino de las autoridades).[18] El Diógenes de Wieland no despliega ese arrogante cinismo hacia el poder y los poderosos. Si Napoleón leyó la novela, él, a quien gustaba verse como el nuevo Alejandro, hubiera recordado el diálogo entre Diógenes y Alejandro. En la novela, Diógenes rechaza la petición del rey de ser su consejero y compañero inseparable, pero accede a mantener una conversación. Expresa su aprecio por el hombre que está a punto de conquistar el mundo, así como su temor de un posible mal uso del poder. Le recuerda los deberes de humanidad y le advierte contra los peligros del poder.

El diálogo entre Diógenes y Alejandro precede inmediatamente a la *Republik des Diogenes*. Ambas partes se corresponden una con otra: en un caso, el tema son los límites del poder; en el otro, la república, la sociedad utópica libre de todo dominio. Wieland era escéptico sobre ambos extremos.

Si se compara la escena real de 1808 con la literaria de 1769, se advierte que el proceder de Wieland respecto a Napoleón es paralelo a la

17. *Memoiren des Fürsten Talleyrand*, ed. Duque de Broglie, ed. alemana A. Ebeling, vol. 1, Colonia, 1891, p. 326.

18. *Wieland's Werke* (antes, n. 6), 33, 117. En el ensayo *Gedanken über eine alte Aufschrift*, Wieland yuxtaponía la conciencia de independencia despótica y la cínica, como dos tipos extremos de arrogancia hacia las opiniones ajenas (*ibid.* 32, 43-63).

conducta de su Diógenes. Dicha conducta no viene determinada ni por el cinismo arrogante ni por el servilismo, sino más bien por la sosegada confianza en sí mismo. Wieland no se niega cuando el emperador le pide un encuentro, pero no se aviene de buen grado a recibir órdenes. Además, es *él* quien pone fin a la entrevista. Wieland se comporta con Napoleón «en modo alguno como un cortesano, pese a que Napoleón acaba de vencer en una batalla. A Wieland es a quien hay que rogarle que acuda, y es él quien determina cuándo se retirará».[19]

* * *

La novela sobre Diógenes señaló el punto de partida del tratamiento que hizo Wieland de Rousseau y del rousseanismo. El mismo año que el *Diógenes*, se publicó una serie de obras literarias menores y de ensayos teóricos, con el título de *Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens, aus den Archiven der Natur gezogen (Contribuciones a la historia secreta del conocimiento humano y del corazón humano, tomadas de los archivos de la naturaleza)*. La transición de Diógenes a Rousseau se sugería por sí misma, especialmente porque Rousseau parecía seguir la senda de los cínicos, en su crítica cultural y en la idealización de una naturaleza intocada, en el primer y segundo *Discursos*. «En realidad, en su primer *Discurso*, Rousseau continúa la tradición que se asocia con nombres como el cínico Diógenes, Sócrates, Jesús, Séneca o incluso san Francisco de Asís.»[20] «Para un oído acostumbrado a los clásicos, el acento de Diógenes en el *Discurso sobre la desigualdad* no podía pasar inadvertido.»[21] Los contemporáneos advirtieron inmediatamente este acento y llamaron a Rousseau nuevo Diógenes.

Inversamente, la influencia de Rousseau, el «sutil Diógenes», llevó a Kant a presentar el cinismo como enteramente rousseauniano. En sus disertaciones sobre ética, divide la ética clásica en los ideales cínico, epicúreo y estoico. El cínico es «el ideal de la inocencia o, más bien, de la simplicidad. Diógenes dice que el bien más alto consiste en la simplicidad y

19. H. Blumenberg, «Das Erschrecken des Aufklärers vor dem Vollstrecker der Revolution: Zum 250. Geburtstag von Christoph Martin Wieland», *Neue Zürcher Zeitung*, 2 de septiembre de 1983.

20. M. Forschner, *Rousseau*, Friburgo, 1977, p. 7.

21. J. Starobinski, «Diderot's Satire "Rameau's Neffe"», en *Das Rettende in der Gefahr: Kunstgriffe der Aufklärung*, trad. H. Günther, Frankfurt, 1990, p. 308.

en la moderación en el disfrute de la felicidad». La simpatía con que Kant ponderaba el ideal cínico tenía sus raíces, no en último lugar, en la influencia rousseauniana: el conocimiento positivo que Kant tenía de Rousseau fue trasladado al cinismo. Lo notoriamente escandaloso se omitió. Kant descubrió la verdad básica del cinismo a través de Rousseau, a saber, que la felicidad aumenta con el descenso y no con el incremento de las necesidades. «La secta cínica dice que el mayor bien es cosa de la naturaleza, no del arte. Para Diógenes los medios para alcanzar la felicidad eran negativos. Afirmaba que la naturaleza humana se satisface con poco, pues cuando se muestran acordes con la naturaleza, los seres humanos carecen de necesidades. Así, un ser humano no experimenta la falta de medios y disfruta de su felicidad precisamente a la luz de esa falta. Hay mucha verdad en Diógenes, pues la aportación de medios y talentos por la naturaleza incrementa nuestras necesidades. Cuantos más medios tenemos a nuestra disposición, más necesidades surgen, y va creciendo la inclinación humana a una mayor satisfacción. Por tanto, la mente no descansa en todo el tiempo. Rousseau, el sutil Diógenes, insiste también en que nuestra voluntad es buena por naturaleza; que somos nosotros los que sucumbimos a la corrupción, que la naturaleza nos lo ha dado todo y que somos nosotros quienes creamos cada vez más necesidades. También cree que la educación de los niños debería ser meramente negativa.»[22]

La comparación con Diógenes no tardó en convertirse en un lugar común entre los contemporáneos de Rousseau. El propio interesado, sin embargo, se refirió al cínico en muy raras ocasiones. La identificación o comparación con Diógenes apenas tuvo importancia en su caso; al contrario, por ejemplo, que en Wieland o en Diderot. El protocínico sólo fue mencionado una vez en las dos obras literarias que valieron a Rousseau la reputación de nuevo Diógenes: en el segundo *Discurso* es mencionado, junto con Catón, como ejemplo de hombre fuera de su tiempo. Diógenes y Catón pertenecían a una época pasada y, por tanto, mejor. Ésta es la razón «de que Diógenes no encontrara un solo hombre, porque deseaba hallar entre sus contemporáneos a hombres de un tiempo muy anterior».[23]

22. Paul Menzer, ed., *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlín, 1924, 8f.

23. Jean-Jacques Rousseau, *Schriften*, ed. H. Ritter, Munich, 1978, 1, 263. La combinación de estos dos notables jueces de la moral, Diógenes y Catón, no era nueva; en el siglo XVIII hubo una publicación anónima, *Le Caton et Diogène françois*, y se suscitó una polémica sobre el uso indebido de los nombres de aquellos dos personajes. Véase Herding (*supra*, n. 8), p. 238, n. 22.

Es sorprendente que él, que fue *el* nuevo Diógenes a los ojos de sus contemporáneos, eludiera la comparación con Diógenes. En realidad, Rousseau tenía diversas razones para evitar dicha comparación: la virtud en la que tanto insistía en sus primeros escritos es espartana y romana, pero no filosófica. La filosofía como erudición, en efecto, es en parte responsable de la decadencia de la moral. En el prefacio a *Narcisse*, escrito entre el primer y el segundo *Discurso*, Rousseau contaba a Diógenes entre los fundadores de los sistemas filosóficos paradójicos, que causan más mal que bien, debido a que los motivos de sus creadores son la vanidad y la obsesión por la originalidad. El propósito real de esos maestros no es la virtud, sino su reputación, y no escatiman esfuerzos por alimentarla. «Los primeros filósofos consiguieron una gran reputación enseñando a los hombres a cumplir con sus deberes y atenerse a los principios de la virtud. Pero en cuanto esas enseñanzas se hicieron universales, otros experimentaron la necesidad de distinguirse tomando caminos opuestos. Tal es el origen de los paradójicos sistemas de Leucipo, Diógenes, Pirrón, Protágoras y Lucrecio.»[24]

El paradigma de la virtud no es un filósofo sino Catón; él es el «más grande de los hombres». (Luego Rousseau situaría a Jesús por encima de Sócrates.) Del hecho de que a Diógenes se le mencione junto con Catón no debe seguirse que haya de considerársele un modelo igualmente positivo. Cuando se menciona al Diógenes que buscaba un ser humano, se insiste en el aspecto crítico: los hombres virtuosos ya no existen. No se dice que Diógenes fuera él mismo un hombre virtuoso, y Rousseau no insistió en ello. Pero una y otra vez lo dijo de Catón.

Tras el éxito del primer *Discurso*, Rousseau cambió claramente de actitud, y adoptó la conducta de un cínico: «Hasta este momento fue un hombre de cumplidos, cortés, de buen trato, dulce como la miel en su modo de proceder, y por el empleo de locuciones amaneradas resultaba casi aburrido. Pero, de repente, se envolvió en el manto del cínico y cayó en el extremo opuesto, lo que contrastaba radicalmente con la naturaleza de su carácter. Aunque lanzaba en derredor sus sarcasmos, nunca dejó de mostrarse lo bastante considerado como para hacer excepciones con las personas que convivían con él. También sabía cómo combinar su tono áspero y cínico con sus anteriores refinamientos y hábiles cumplidos. Actuaba así, particularmente, cuando trataba con

24. Rousseau (*supra*, n. 23), I, 154.

mujeres.»[25] No deberíamos desconfiar de esta descripción porque provenga del amigo más íntimo de Diderot, Grimm, y la hiciera cuando ya se había producido la ruptura entre el círculo de Diderot y Rousseau. Este último confirmó la descripción en un párrafo de las *Confesiones*. Allí interpreta su propio cinismo como la defensa de una persona huraña, inerme en su mundo. Como temía romper la etiqueta del gran mundo del que ahora formaba parte, una y otra vez, debido a su torpeza, asumía el papel de quien desprecia las convenciones: «Por esquivez, me convertí en cínico y burlón, y pretendía escarnecer las buenas maneras que había sido incapaz de adquirir.»[26] Unas pocas páginas más adelante, al describir el estreno de su comedia musical *El profeta de la aldea* (1752), Rousseau dio los más hermosos ejemplos de su cinismo personal y de la función de éste. El sentido oculto de esta descripción radica en demostrar que, al fin y al cabo, él *no* era cínico. Una y otra vez deshacía el modelo cínico que él mismo tejía.

Para aquel acontecimiento, al que asistió hasta el rey, se presentó con el aspecto de un cínico, sin afeitar y con una peluca desgreñada. Se suponía que esto debía darle valor, como él mismo admitió. Este cinismo era defensivo: en su apariencia externa, Rousseau se sometió a la prueba del ridículo que, según temía, podía caer sobre él si fracasaba su obra. «Alguien me encontrará ridículo y desconsiderado —se decía a sí mismo—. Bueno, ¡qué más da! Trataré de aceptar con tranquilidad el ridículo y la desaprobación, sobre todo porque de ningún modo están justificados.»[27] En contra del temido fracaso, se armó con el cinismo, pero no contra el éxito que realmente siguió y que penetró a través de la armadura cínica de su alma sentimental: Rousseau se conmovió hasta las lágrimas.

Pero eso no fue todo: aquella misma noche le dijeron que el rey quería recibirlo al día siguiente. Se le insinuó la perspectiva de una pensión regia, pero Rousseau no acudió y la pensión se perdió. ¿Era esto audacia cínica ante los tronos de los reyes, como en los ejemplos de las anécdotas de Diógenes? Rousseau se manifestó incansablemente —como uno está casi inclinado a decir— contra este proceder, dando razones de su no comparecencia, que no tenían nada de cínicas: no durmió en toda la noche, pues temía que le sobreviniera el achaque que padecía, la enuresis,

25. Frédéric-Melchior Baron de Grimm, citado por J. Popper-Lynkeus, *Voltaire*, 3.ª ed., Viena, 1925, p. 296.

26. Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse*, 3.ª ed., trad. E. Hardt, Frankfurt, 1955, p. 468.

27. *Ibid.* 480f.

precisamente en presencia del rey. Un verdadero cínico no se hubiera puesto nervioso por eso, hubiera podido, incluso, presentar esa urgencia como un gesto de desprecio. La segunda razón fue el «acusado talante huraño» de Rousseau. La idea de no dar con las palabras apropiadas ante el rey le causaba pánico: «¿Qué hubiera sido de mí en ese momento, observado por toda la corte, si, debido a la excitación, hubiera dejado que acudiera a mis labios una de mis acostumbradas observaciones groseras? Este peligro me inspiró tal temor, tal horror, que decidí no exponerme a él a ningún precio, y sin importarme las consecuencias.»[28]

Rousseau —esto él lo dejó claro en las revelaciones acerca de sí mismo— no era, en lo esencial, un cínico encallecido sino, justamente, lo opuesto. El cinismo era ajeno a su naturaleza. Siempre que adoptó el cinismo o pretendió ser un cínico, fue por necesidad y no por virtud. Fueron los demás —el público, incluso sus amigos— quienes hicieron de él un cínico: «En lo que a Diderot concierne, no tengo idea de cómo todas las conversaciones que mantuve con él conducían siempre al punto en que yo me mostraba más satírico y mordaz de lo que era natural en mí.»[29] Una vez dejó la ciudad y se retiró al Hermitage, inmediatamente se despojó de ese cinismo que se le había adjudicado. El cínico es un producto de la vida ciudadana. El cambio «se produjo en cuanto hube dejado París, y el sentimiento de ofensa que experimentaba por causa de los vicios de esta gran ciudad ya no se renovó al contemplarlos una y otra vez. Cuando no volví a ver gente, dejé de despreciarla; cuando dejé de ver gente mala, dejé de odiarla.»[30] Alejado de la gente, en la soledad de la naturaleza, Rousseau recuperó su esencia, su propia naturaleza. El cinismo no es natural, sino artificial. Rousseau volvió a ser bueno. Sus amigos, especialmente el sociable Diderot, no lo comprendieron, y ahí radica la razón de la ruptura. En primer lugar se burlaron del eremita, para acabar ofendiéndolo. «Sólo el hombre malo está solo», escribió Diderot en el apéndice del *Hijo natural*, que envió a Rousseau. Éste se dio inmediatamente por aludido, y se produjo la ruptura.

El cinismo de Rousseau no era una convicción o una postura básica, sino una reacción temporal y una imagen que los demás se forjaron de él. Que él evitara la comparación con Diógenes pudo haberse debido a

28. *Ibid.* 483.
29. *Ibid.* 516 nota.
30. *Ibid.* 532.

que —y especialmente el modo en como— otros comparaban a ambos. No había escogido libremente el papel de Diógenes; antes bien, se vio empujado a representarlo porque se lo adjudicaron los demás. Así es como lo vio en la justificación de su vida, *Rousseau juzga a Jean-Jacques*. ¿Tenía realmente que dedicarse Jean-Jacques a la baja tarea de copiar notas —preguntaba Rousseau— para ganarse la vida? ¿O sólo fue una pose? ¿Simuló simplicidad y pobreza «con el fin, como aseveraban sus maestros, de interpretar los papeles de Epicteto y Diógenes»?[31]

En este pasaje, Rousseau no reveló qué matices solía tener la comparación entre él y Diógenes, y la conexión con el honorable Epicteto oculta dichos matices. Sin embargo, Kant se refirió con gran respeto —y Wieland con algún respeto— al Diógenes Rousseau. En el prefacio a su *Diógenes*, Wieland citaba a Rousseau como un ejemplo en su tiempo de que a un hombre sabio como Diógenes sus contemporáneos podían considerarlo un necio excéntrico: «Uno tendría escaso conocimiento del mundo si no supiera que unos pocos rasgos peculiares y unas desviaciones de las formas comunes de conducta moral bastan para desfigurar al hombre más relevante. Esta proposición la ilustra de manera excelente el ejemplo del famoso Jean-Jacques Rousseau de Ginebra (un hombre que probablemente no sea ni la mitad de extraño de lo que parece).»[32] Esta perspicacia no evitó que Wieland, en los siguientes ensayos sobre Rousseau, declarase ridículas las «insensateces» de éste sobre la primitiva humanidad y se mofara de ellas.

Las burlas de Wieland son inofensivas y benignas si se consideran el sarcasmo, el escarnio y el desdén que otros expresaron en la comparación entre Rousseau y Diógenes. Aquí sólo puedo presentar unos pocos ejemplos, comenzando por otra variante relativamente suave. En 1762, Federico el Grande de Prusia concedió asilo a Rousseau en Neuchâtel. En una carta a lord George Keith, gobernador de esa plaza, Federico expresaba su apoyo al demandante de asilo, pero al mismo tiempo aprovechaba la oportunidad para formular su rechazo de la crítica cultural de Rousseau, así como su principal motivo de oposición filosófica a este autor: «Hablando francamente, mis opiniones son tan opuestas a las suyas como lo finito lo es a lo infinito.»[33] Federico rechazaba también la

31. Rousseau (*supra*, n. 23), 2, 450.

32. *Wieland's Werke* (*supra*, n. 6), 24, 12.

33. *Briefe Friedrichs des Grossen*, ed. M. Hein, trad. F. von Oppeln-Bronikowski y E. König, Berlín, 1914, 2, 105.

exagerada suntuosidad, pero sin condenar el goce: «Uno debe ser capaz de prescindir de todo pero sin privarse de nada.» Esta «verdadera filosofía» la halló en Locke, Lucrecio y Marco Aurelio. Al contrario que ellos, y siempre según el rey, algunos filósofos modernos propusieron sólo paradojas y violentaron el sentido común debido a su insaciable deseo de originalidad. Rousseau fue uno de ellos.

El ideal de Federico era, por encima de todo, Marco Aurelio, el emperador romano y filósofo estoico. Un estoico como monarca: eso era posible. Pero no un cínico. Al igual que Alejandro Magno, Federico se preguntó una vez qué hubiera sido de él de no haber sido rey. La respuesta es que hubiera sido un individuo privado y un filósofo, pero no el filósofo que Alejandro quiso ser: «Alejandro Magno, que realmente conoció la gloria, envidiaba el desprendimiento y la templanza de Diógenes, aquel cínico insolente que yo, ciertamente, no hubiera escogido como modelo.»[34]

Pero Rousseau sí lo había escogido como modelo, y por eso cayó en el ridículo: «Creo que Rousseau desoyó su vocación. Tenía sin duda lo que se necesita para convertirse en un famoso ermitaño, un imponente Padre del Desierto, debido a su rigor moral y a su mortificación, o un estilita. Hubiera obrado milagros, hubiera sido canonizado, y hubiera engrosado el catálogo de los mártires. Hoy en día, sin embargo, se le considera tan sólo un filósofo excéntrico que trata de revivir la secta de Diógenes después de dos milenios. No merece la pena comer hierba y enemistarse con todos los filósofos contemporáneos.»[35]

Pocos años después, cuando Voltaire pidió a Federico el Grande su opinión sobre Rousseau, el rey repitió su rechazo del filósofo, así como su generosa liberalidad hacia el hombre: «Me preguntáis lo que opino de Rousseau de Ginebra. Creo que es infeliz y digno de lástima. No me gustan ni sus paradojas ni su tono cínico... Se debe respetar a los perseguidos por la fatalidad; sólo las almas depravadas les causarían daño.»[36]

¿Era esto una admonición al destinatario de la carta para que suavizara sus ataques contra Rousseau, a pesar de toda la simpatía que despertaba el rechazo de Voltaire hacia el tono cínico de aquel autor? Voltaire debió sentirse molesto por ese tono, pues, al fin y al cabo, Rousseau

34. *Ibid.* 169.
35. *Ibid.* 105.
36. *Voltaires Briefwechsel mit Friedrich dem Grossen und Katharina II*, trad. W. Mönch, Berlín, 1944, p. 200.

lo empleaba para atacarle personalmente. Dos años antes de la carta de Federico, Voltaire ya había empezado a reaccionar con severidad contra tales ataques.

El rey y el rico y culto castellano, amante del teatro, compartían su aversión por el cinismo de la crítica cultural de Rousseau. No es improbable que la comparación que hiciera Federico entre Rousseau y Diógenes estuviera inspirada por Voltaire, quien mantuvo en sus cartas dicha comparación repitiéndola, introduciendo variaciones e intensificándola. Rousseau «se mete en un tonel que toma por el de Diógenes, y cree que eso le da derecho a actuar como un cínico. Le grita al que pasa: Admira mis harapos». Ésta es la relativamente inofensiva y básica versión de la comparación. Otra más agria y despreciativa: Rousseau es el mono o el bastardo de Diógenes. Otra aún más acerba: es el bastardo del perro de Diógenes. La más cruel de todas: «Si el perro de Diógenes y la perra de Eróstrata se cruzaran, el cachorro sería Jean-Jacques.»

Fue una tendencia constante pintar a Rousseau no tanto como el propio Diógenes sino más bien como un Diógenes presuntuoso, falso y depravado: es un Diógenes sin linterna, o sea, ¡sin la insignia del Siglo de las Luces! Finalmente, Voltaire cargó la comparación con su desprecio por el personaje Rousseau. No sólo es un falso Diógenes sino también una persona falsa que envenena toda amistad. Rousseau desciende en línea directa de la unión entre el perro de Diógenes y la víbora de la discordia. No es sólo un estúpido, y además un estúpido cargante, sino también malévolo. Esconde la mente de un canalla bajo el manto de Diógenes.[37] Del mismo modo que éste era, a los ojos de Platón, un Sócrates enloquecido, Rousseau era, a los ojos de Voltaire, un Diógenes estúpido y falso.

Por otra parte, el propio Voltaire —como casi todos los representantes de la Ilustración— asumió ocasionalmente el papel de Diógenes. «Vos os enfrentasteis al loco Jean-Jacques con argumentos racionales —escribió a d'Alembert—, pero yo imito a quien cuya única respuesta a los argumentos consistía en tomar la dirección opuesta. Jean-Jacques demuestra que el teatro es imposible en Ginebra, pero yo construyo uno.»[38]

37. Para documentación, véase H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs*, París, 1983, 472 en la voz *Diogène*; Starobinski (*supra*, n. 21), 308f.; J. Orieux, *Das Leben des Voltaire*, trad. J. Kirschner, Frankfurt, 1978, 733f.

38. Citado por Orieux, *ibid.* 654. La refutación en acción como paradigmáticamente demostrada por Diógenes —Bayle recogió esta anécdota en el artículo «Diógenes»— fue copiada por muchos: Diderot y Federico el Grande se refirieron también a ella. Rousseau la citó

Voltaire tuvo cuidado de ocultar que el filósofo al que imitaba en su actitud era Diógenes, que recurrió a este gesto para refutar la prueba de Zenón contra el movimiento. Después de todo, Voltaire lo llama consecuentemente *aquel* a quien Diógenes refutó.

La confusión se hace aún más completa, porque el tercer miembro de la tríada, d'Alembert, también fue un Diógenes: el mismo d'Alembert a quien Voltaire dirigió su carta y a quien Rousseau había dirigido con anterioridad su ataque cínico sobre el teatro, porque en su *Encyclopédie* d'Alembert aconsejaba a los ciudadanos de Ginebra construir un teatro. El «diogenismo» estuvo siempre presente en la Ilustración. D'Alembert tuvo una bien conocida preferencia por el cínico, en quien reconocía el ideal de independencia. «Cada época —escribió—, y la nuestra en particular, necesita su Diógenes. Sin embargo, la dificultad consiste en encontrar a hombres que tengan el coraje de ser Diógenes y de asumir las consecuencias.»[39] Este llamamiento halló su resonancia en el libro *Le Diogène de d'Alembert*, por Pierre Le Guai de Prémontval.

Incluso a los ojos de sus amigos, d'Alembert era Diógenes. Cuando rechazó una invitación de la corte rusa, Grimm comentó: «¿Está hecho ese hombre para vivir junto a los reyes? Él es un Diógenes, a quien se debe dejar en su tonel.»[40] Federico el Grande así lo corroboró, haciendo de d'Alembert el hombre verdadero que Diógenes buscara en vano. Cuando el filósofo se despidió del rey de Prusia en 1763, el monarca le escribió una nota de despedida: «¡Lamento comprobar que el tiempo de vuestra partida se acerca! Nunca olvidaré la dicha de haber visto a un verdadero filósofo. Me sentía más feliz que Diógenes, pues hallé al hombre que él buscó en vano por tanto tiempo.»[41] Para honrar a d'Alembert, el rey incluso llegó a compararse con Diógenes, quien por lo demás no le gustaba. No obstante, podía aceptar la comparación sólo en la medida en que se situaba en una posición más favorable que el insolente cínico.

---

como ilustración de la capacidad expresiva del lenguaje no verbal, que según él tenía cualidades más poderosas y de inmediatez expresiva que la lengua hablada: «Essay über den Ursprung der Sprachen, worin auch über Melodie und musikalische Nachahmung gesprochen wird», en Jean-Jacques Rousseau, *Musik und Sprache: Ausgewählte Schriften*, ed. P. Gülke, Leipzig, 1989, p. 101.

39. Citado por Starobinski (*supra*, n. 21), 298 nota.

40. Citado por Starobinski, *ibid.* 298.

41. *Briefe Friedrichs des Grossen* (*supra*, n. 33), 2, 131.

Regresemos a Voltaire. Ciertamente no era cínico en el sentido de un cinismo que menosprecia la cultura, las ciencias y las artes y reduce las necesidades humanas al mínimo natural. Al contrario, esa actitud le parecía ridícula y paradójica, y constituía un ataque a su modo de vida. Sin embargo, algo le relacionaba también con el cinismo: el mordiente sarcasmo del que era capaz, y que dirigía particularmente contra la religión en su forma más obtusa. A este respecto, admite la comparación con Luciano, quien fue también cínico y, al mismo tiempo, satírico de los cínicos. Al tomar posesión de esta herencia cínica, que iba a convertirse en una parte vital del moderno cinismo, Voltaire se transformó a su vez en cínico. La contrailustración religiosa le denigró tildándole precisamente de cínico. En la imagen que trazó de él Joseph de Maistre, con extremado sentido vindicador, aparecía como un cínico perverso en el sentido clásico, y asimismo como cínico en el sentido moderno. La imagen del filósofo cínico sucio, feo y malvado se confundió con la del que sustentaba una actitud cínica. En este contexto, el cinismo de Voltaire se hizo fisiológicamente tangible. Lo llevaba escrito en el rostro: «Mirad esa frente innoble, que nunca se ruborizó a causa de la vergüenza, y esos dos cráteres extinguidos en los que la lujuria y la inquina aún parecen bullir. Esa boca —puedo decir algo malo, pero no es culpa mía. Ese hocico horrible de oreja a oreja y esos labios, tensos como un muelle de acero, se burlan con perversidad, dispuestos en todo momento a atacar con la irrisión y la calumnia.» Ésta es la descripción de la máscara mortuoria de Voltaire. Su cinismo aparecía como una filosofía cínica maliciosamente pervertida. De Maistre se mofaba de Voltaire como de un cínico pervertido, de la misma manera que Voltaire se mofaba de Rousseau como de un falso Diógenes. Desprecio e inquina exagerados al extremo quedan de manifiesto en ambas polémicas por un igual. «Otros cínicos consiguieron sorprender a la Virtud; Voltaire sorprendió al Vicio. Se lanza a la inmundicia y se revuelca en ella, a fin de empaparse bien. Lleva su imaginación al punto del entusiasmo infernal, que le infunde todos sus poderes para conducirlo a los últimos confines del mal.»[42]

* * *

42. *Abendstunden zu St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen*, trad. M. Lieber, Frankfurt, 1824, pp. 234, 236. Véase la definición que hace Flaubert del cinismo como la «ironía del vicio», en *Briefe*, trad. H. Scheffel, Stuttgart, 1964, p. 199.

Hemos seguido la moderna recepción de Diógenes y del cinismo en tres etapas: la comparación del representante de la Ilustración con Diógenes; el empleo por la Ilustración del nombre de Diógenes como un insulto contra los insensatos y los renegados de esa Ilustración; y finalmente la denigración de los representantes de la Ilustración como cínicos por parte de la Contrailustración.

He prejuzgado el tema de esta tercera etapa, a saber, la consideración reaccionaria del representante ilustrado como cínico. Que ese representante se convirtiera en el cínico no sólo se debió a la visión maliciosa de la Contrailustración, sino que era el recelo del ponderado filósofo de las Luces. Este punto me lleva a Diderot y al tercer aspecto de la recepción ilustrada del cinismo, a saber, el recelo cínico de sí misma que tuvo la Ilustración, y la degeneración de ésta hasta caer en una actitud cínica. Diderot ocupó una posición especial en la historia de la recepción del cinismo, porque no sólo recibió y practicó el momento moderno de la filosofía cínica, a saber, la actitud cínica, sino que reflexionó sobre ella. Como consecuencia del interés generalizado en el tema del cinismo como doctrina y como actitud, la postura de Diderot hacia ambas ha sido analizada repetidamente en época reciente.[43] En este contexto, Starobinski y Groh llegaron a la conclusión de que Diderot debía ser considerado no tanto como un Diógenes cuanto como un Menipo de la Ilustración: su afinidad con el cinismo no implicaba afinidad con el modo de vida cínico, sino más bien con la sátira menipea. Basándose en observaciones exactas, Starobinski avanzó la tesis de que, en Diderot, la presencia de Rousseau subyace al tratamiento de Diógenes y los cínicos.

Al igual que Starobinski, Groh suscitó la cuestión del Diderot cínico o Diógenes. Considero que su razonamiento no es convincente. Al parecer, Diderot rechazó el cinismo por razones sistemáticas, porque el cínico no era un ser social, en tanto Diderot valoraba en gran medida el aspecto social. Pero Diógenes no es Timón. Rousseau, como antes se explicó, lo sabía. Además, sigue argumentando, el papel de Diógenes ya lo ocupaba Rousseau en el discurso de la Ilustración. Pero Rousseau reclamaba este papel en mucho menor grado que otros filósofos ilustrados. El

43. Además del trabajo de Starobinski, conozco el de H. Harth, «Der Aufklärer und sein Schatten: Zynismus im "Neveu de Rameau"», en *Denis Diderot 1713-1784*, ed. T. Heydenreich (Erlangen, 1984), pp. 95-105; R. Groh, «Diderot - Ein Menippeer der Aufklärung», en *Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung*, ed. D. Harth y M. Raether, Wurzburgo, 1987, pp. 45-62.

hecho de que fuera objeto de burla tildándole de Diógenes, y falso, no disuadió a otros representantes de la Ilustración de compararse con Diógenes, ni siquiera a Diderot.

Semejante comparación, como ya hemos visto una y otra vez, no tiene por qué haber implicado todos los aspectos del cinismo. Sin duda Diderot no era un cínico dogmático. No vivió de acuerdo con la satisfacción mínima de las necesidades, propia de los cínicos, y por tanto no fue un fiel discípulo de Diógenes en este aspecto. Antes bien, como Wieland, se inclinó hacia Aristipo y el hedonismo. Diderot reconoció y lamentó esta deslealtad con palabras llenas de humor: «Ah, Diógenes, si pudieras ver a tu discípulo con el espléndido manto de Aristipo, ¡cómo te reirías de él! Y en lo que a ti concierne, Aristipo, este espléndido manto ha sido adquirido al precio de muchos actos indignos. ¡Qué diferencia hay entre esta existencia arruinada, servil y laxa, y la libre y consecuente vida del cínico con sus harapos! Y yo, yo he abandonado el tonel, donde solía ser mi propio amo, sólo para entrar al servicio de un tirano.»[44]

Para Diderot, como para d'Alembert y Wieland, Diógenes representaba el ideal de autonomía, de vida libre y de confianza en uno mismo. Naturalmente, Diderot tenía conciencia de su propia inadecuación y de la insuficiencia de su época cuando se medían con este ideal. No vivía en un tonel, sino, en todo caso, en una buhardilla, y no se comportó ante la zarina de Rusia como Diógenes ante Alejandro. En época moderna, resultaba difícil pero no imposible ser un Diógenes al estilo clásico, pues la cultura y la moral difícilmente permitían ya semejante fortaleza de carácter. «¿Quién osaría resistir el ridículo y el desprecio en estos días? En nuestro mundo, Diógenes viviría en una buhardilla, no en un tonel. En ningún país europeo desempeñaría un papel tan importante como el que tuvo en Atenas. Quizá sería capaz de mantener el alma independiente y resuelta, contentándose con los dones de la naturaleza, pero de ningún modo hubiera respondido a uno de nuestros gobernantes como respondió a Alejandro. ¡Apártate, que me tapas la luz!»[45] Pero aun cuando la realidad moderna ya no permitía una existencia similar a la de Diógenes, con todo su rigor original, persistió el ideal de una personalidad autónoma y libre, y Diógenes continuó siendo su más brillante ejemplo.

44. *Gründe, meinem alten Hausrock nachzutrauern*. Cito la trad. de H.M. Enzensberger en *Die Zeit* del 1 de diciembre de 1989.

45. «Essay über die Herrschaft der Kaiser Claudius und Nero sowie über das Leben und die Schriften Senecas», en *Philosophische Schriften*, trad. T. Lücke, Berlín, 1961, 2, 257.

Para Diderot, Diógenes representaba sin embargo otro aspecto ejemplar: el impudor inocente. Ocasionalmente a Diderot también le gustaba adoptar el estilo cínico, en particular en la escandalosa forma de impudor sexual. Muchos contemporáneos lo consideraban cínico precisamente por eso. El impudor no era para él un obstáculo esencial para la virtud. Los cínicos, escribió en el artículo sobre ellos en la *Encyclopédie*, eran «indecorosos, pero muy virtuosos». Que la vergüenza no era necesariamente una virtud filosófica y que el amor a la verdad podía requerir también el valor de la desvergüenza, ya lo había sostenido el Sócrates platónico en el *Gorgias*. Lo demostró de una manera que causó la indignación del mismo Caliclés, el más desvergonzado de los tres oponentes de Sócrates. Probar la verdad y penetrar en ella a través de prejuicios y convenciones podía requerir en ciertos casos una violación del sentido del pudor. Y quien desea participar en la prueba de la verdad debe, según Sócrates, poseer no sólo perspicacia y benevolencia, sino también franqueza o libertad de discurso, *parrhēsia*. Precisamente esta *parrhēsia* iba a convertirse en una de las características más típicas del cinismo. Cuando se le preguntaba qué era lo más hermoso en los seres humanos, Diógenes respondía que la *parrhēsia*.[46] La *parrhēsia* de la Comedia antigua y la *parrhēsia* filosófica del diálogo socrático pervivieron en el cinismo de Diógenes y en la sátira cínica.

Esta vinculación con la historia de la literatura fue esbozada por el emperador Marco Aurelio al tratar del paso de la tragedia a la comedia: «Después de la tragedia, se introdujo la comedia. Esta última manifestaba una didáctica libertad de discurso y se proponía exhortar a la modestia precisamente a través de su lenguaje abierto. Con este fin, Diógenes echó mano de esos mismos recursos» (*Med.* 11, 6). Es probable que Diderot conociera este pasaje, cuya importancia no ha sido suficientemente reconocida por la erudición más reciente sobre el cinismo. Su autor favorito, Shaftesbury, lo citó y trazó un paralelo entre la historia de la filosofía y el desarrollo del drama tal como lo describió Marco Aurelio: del mismo modo que la comedia emergió como reacción a la tragedia, la filosofía cómica de Diógenes y de los cínicos nació como reacción a la sublime filosofía de Sócrates y Platón. Un poco más adelante, Shaftesbury explica que Homero fue la fuente de todas las formas poéticas; de manera similar, los distintos estilos de filosofía derivaron de Sócrates. Platón,

46. D. L. 6, 69.

que era noble de nacimiento y poseía un espíritu elevado, escogió la parte sublime. «De nacimiento plebeyo y desenvolviéndose en la mayor pobreza», Antístenes, «cuyo carácter y condición le inclinaban especialmente a lo que llamamos sátira, optó por el aspecto reprobatorio, que en su sucesor», Diógenes, «el cual poseía mejor humor y era más agradable, derivó a lo cómico y siguió el modelo de la entonces imperante comedia antigua».[47] Cabe admitir que Diderot conociera estas observaciones porque, al igual que Shaftesbury, estableció distinciones entre Antístenes y Diógenes de acuerdo con sus temperamentos respectivos, en su artículo «Cyniques». El talante de Antístenes era displicente, y determinaba su mal humor y su sarcasmo. Diógenes, al contrario, poseía una serenidad natural.[48]

El cinismo de Diógenes no sólo representaba un ideal filosófico y moral para Diderot, sino también una posibilidad humorística o satírica, un estilo de filosofía cómica, para utilizar el término de Shaftesbury. Diderot recurrió a esta posibilidad particularmente en *El sobrino de Rameau*, su segunda *Sátira*, a fin de reflexionar sobre un problema que se entrelazaba con el cinismo como filosofía y con la actitud cínica moderna: el problema del desprecio y de lo despreciable. Por esta razón, *El sobrino de Rameau* se convirtió en el libro fundamental del cinismo moderno.[49]

El cínico de la antigüedad era el prototipo del desprecio en un doble sentido del término, o sea en su significado activo y pasivo. Era un genio para expresar desdén y, a la vez, el paradigma de todo lo desdeñable. «Se mostraba especialmente enérgico cuando se dedicaba a manifestar su menosprecio por los demás», se lee acerca de Diógenes.[50] La invalidación cínica de la moneda en curso, el replanteamiento de los valores existentes, consistía, ante todo, en las paradigmáticas acciones cínicas que demuestran su rechazo a reconocer el *nomos* (la ley) y la moral convencio-

47. *Soliloquy; or, Advice to an Author.* Cito este pasaje tomándolo de D. O'Gorman, que en él ve el principal paradigma de ambos personajes en *Rameau's Nephew: Diderot the Satirist*, Toronto, 1971, p. 200.

48. El cínico de este artículo, cuya imagen se ajusta a la de Rousseau, es Antístenes más que Diógenes. Diderot relaciona a Catón, el ideal de virtud para Rousseau, con Antístenes. Convendría recordar que el artículo se escribió en 1754, antes de la ruptura definitiva con Rousseau.

49. Así, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, 2.ª ed., voz *Zynismus*.

50. D. L. 6, 24.

nal. El cínico ni quebrantaba la ley —como implicaba la anécdota sobre la invalidación de la moneda— ni socavaba los convencionalismos mediante la crítica teórica. En lugar de eso, ridiculizaba a quienes representaban el sistema de valores aceptado y desempeñaban el papel de modelos: personas de elevado rango tenidas en alta consideración por la sociedad. Al destruir los cimientos de todo respeto, el mismo cínico se tornaba despreciable, y así el ridículo y la condición desdeñable formaban parte de su propuesta y se convertían en el marchamo de su independencia respecto de la opinión aceptada y de la pública estimación.

El cínico, que rechazaba deliberadamente el reconocimiento ajeno, era el más menospreciado de los hombres. Pero eso no le dolía, extremo este muy importante. Del cínico se reían porque resultaba despreciable, pero, como dijo Diógenes sobre sí mismo, la risa ajena no le afectaba.[51] El cinismo se convirtió en el ejercicio y, andando el tiempo, en el arte de tragarse el desprecio y de mantenerse imperturbable ante él. Pretender de manera consciente resultar despreciable podría ser —desde un punto de vista psicológico— una defensa contra un indeseado desprecio y un acto de autoafirmación. Como hemos visto, Rousseau interpretó su propio cinismo inicial como defensivo.

Sólo es congruente con su propia filosofía que el cínico devalúe y menosprecie la independencia cínica una vez se haya convertido ella misma en valor aceptado y respetado. El cinismo se sustenta en una dialéctica que, si no se controla, acaba forzando al cínico a mofarse incluso del ideal de independencia y, con ello, a renunciar a su propio yo. Esto abre el camino al cínico parásito tal como lo conocemos por las sátiras de Luciano.

El tipo del cínico parásito nos conduce al protagonista de la segunda *Sátira* de Diderot. Al comienzo del diálogo, el sobrino de Rameau se identifica explícitamente con Diógenes, como su compañero, el narrador en primera persona, acabará haciendo al final. Además de esta explícita referencia al cínico y a la controversia sobre el cínico al final del diálogo, la proximidad de éste al cinismo se vuelve manifiesta en una serie de expresiones, metáforas, imágenes y lugares comunes propios de los cínicos, particularmente en lo que dice el sobrino. Así, la frívola e impúdica conversación sobre asuntos sexuales, que a los contemporáneos les pareció cínica por encima de todo. Además, se aboga abiertamente por la satis-

51. D. L. 6, 54.

facción de las necesidades naturales y se abunda en las metáforas animales, la constante del tonto y la tontería y la perspectiva de la perversión y la subversión. El sobrino de Rameau es el Rameau loco *(Rameau le fou)* al igual que Diógenes es el Sócrates loco.

El sobrino de Rameau es un diálogo sobre el cinismo y está enteramente acorde con él. Con la figura del sobrino, el desdeñoso estilo del cinismo está claramente en primer plano. A esta comprensión del cinismo, el narrador en primera persona yuxtapone el cinismo ideal de su conocimiento de Diógenes, pero apenas puede mantenerse en su terreno ante el predominio del sobrino.

Sea lo que sea, además, la segunda *Sátira* de Diderot, ante todo y sobre todo es una obra que rezuma desprecio y que trata de lo despreciable. El desprecio se dirige contra los enemigos de la Ilustración y de los filósofos, así como de sus relaciones sociales. Pero Diderot no expresa su desprecio directamente desde el punto de vista de la moral superior y de la respetabilidad. Su método literario consiste en dejar que el desprecio se exprese por sí solo desde la perspectiva de la bajeza moral y por medio de la personificación de lo despreciable, el sobrino. Este último representa perfectamente la degradación y el desprecio de esta cultura. Se diferencia sin embargo de la sociedad, en la medida en que ha escogido de manera consciente lo despreciable y reflexiona abiertamente sobre ello. Esto le hace filosóficamente interesante. A diferencia de los demás, el sobrino no finge decencia; antes bien, expresa y declara su adscripción a lo bajo. De este modo ilustra el estado de la sociedad. También es un representante de las Luces. «Sin duda ésta es la diferencia más sorprendente entre mi hombre y la mayoría de los seres humanos que nos rodean. Él admitía sus vicios, vicios que los otros también tienen. Pero él no era hipócrita. No provocaba ni más ni menos repugnancia que los demás. Sólo era más abierto y más consecuente y, en ocasiones, más profundo en su depravación.»[52]

Por paradójico que pueda sonar, el sobrino profesa un *ethos* de lo despreciable. Vive su existencia despreciable de manera consciente, abierta y activa. Está de acuerdo con esa existencia. Eclipsado por su famoso tío, no puede aceptar que no es un genio. No es un genio del arte, ni de la moral, ni siquiera del crimen. Como mucho, él puede aspirar a ser la caricatura

52. «Rameaus Neffe», trad. R. Rütten, en Denis Diderot, *Sämtliche Romane und Erzählungen*, Munich, 1979, 2, 84.

del genio o el genio de la caricatura y la imitación, o sea de la pantomima. Incluso su vileza viene determinada por la voluntad malograda de ser un genio: si no en el arte o en otro ámbito respetable, desea manifestar su talento al menos en este terreno: es, pues, un genio de lo despreciable.

Esta condición despreciable alcanza su culminación en la forma en que el sobrino comenta el crimen contra los judíos de Aviñón. Él no es un criminal, pues carece de impulso para perpetrar el crimen de verdad enorme, el crimen contra la humanidad, pero él admira el crimen. Esto marca la diferencia entre el criminal y el cínico: este último sólo comete un crimen de pensamiento, lo considera en teoría y goza de él estéticamente. La suya es una actitud de distanciamiento teórico y estético. Esta actitud hacia el crimen, la constancia de su depravación, la franqueza y ausencia de vergüenza con que se presenta y desvela no sólo su depravación, sino también la corrupción de los círculos sociales a los que se adscribe como parásito, todo eso convierte al sobrino en un cínico en el sentido moderno de la palabra.

En una carta a Schiller fechada el 21 de diciembre de 1804, Goethe escribió que la sátira de Diderot era una bomba que explotó en mitad de la literatura francesa. ¿Qué hubiera dicho de haber conocido la tesis de O'Gorman, de que esa bomba no iba dirigida principalmente contra un escritor de segunda fila como Palissot, sino más bien contra Rousseau? Utilizando numerosas referencias, O'Gorman trata de demostrar que el sobrino está modelado a partir de Rousseau en muchos detalles cínicos, y llega a la conclusión de que «*El sobrino de Rameau* es el fruto de quince años pasados con Jean-Jacques y no de una tarde pasada en compañía de Jean-François Rameau».[53] Por no rebasar los límites de este artículo, no puedo entrar en pormenores sobre esta tesis, pero muchas de sus referencias resultan sorprendentes. Los argumentos de O'Gorman no pueden dejarse de tener en cuenta si se compara el predominante tenor de desprecio en *El sobrino de Rameau* con el de absoluto desdén de *Ensayo sobre la vida de Séneca* (1779), y se consideran las suposiciones de Diderot acerca de Rousseau y las sospechosas revelaciones contenidas en las *Confesiones*. No obstante, O'Gorman deja perfectamente claro que el sobrino es un personaje literario y no una mera copia de un modelo real, incluido Rousseau.

O'Gorman se muestra menos cuidadoso cuando identifica al narra-

53. O'Gorman (*supra*, n. 47), p. 216, n. 4.

dor en primera persona con Diderot. Contrario como soy a esta línea argumental, me convence más la tesis tradicional de que Diderot no se identifica plenamente con figura alguna del diálogo, e incluso atribuye algunos de sus propios rasgos al sobrino. El cinismo de éste constituye la antítesis de una moral parcial que podría volverse fastidiosa. El propio Diderot sucumbió a este peligro. El cinismo fue el antídoto necesario, y también lo fue contra tendencias sentimentales y plañideras: «Todo en Diderot era dualista. En su expresión era *sentimental* en un momento y *cínico* en el siguiente... Su cinismo podría considerarse una reacción de su razón contra la abundancia de sentimiento. Reconstituyó el hombre completo que había en él y evitó que se hundiera en el sentimentalismo.»[54] Ciertamente, este punto de vista psicológico no agota el cinismo de Diderot, y menos aún el cinismo desplegado en *El sobrino de Rameau*. Pero arroja luz sobre un aspecto digno de señalarse.

«La pérdida de nuestros prejuicios se compensa con la pérdida de nuestra inocencia», dice el sobrino en un momento dado. Éste es uno de esos pensamientos que lo elevan por encima del nivel de un parásito que no reflexiona, y confiere a su personaje una dimensión filosófica que irrita y fascina al narrador en primera persona. El propósito de la Ilustración era deshacer todos los prejuicios. En el sobrino de Rameau la Ilustración se enfrenta a la otra cara de su ideal. A través de él, percibe la pesadilla que socava su optimismo moral. La pesadilla aclara que la persona totalmente ilustrada, que se ha liberado de todos los prejuicios, no es la personificación del ideal puro de humanidad, como el hermoso Diógenes de Wieland, sino un cínico desilusionado, endurecido y sucio a la manera de Rameau. Mediante la irrisión cínica que bordea la locura, el sobrino se reafirma a sí mismo, y así concluye el diálogo. ¿Podría esa hilaridad ser el último estadio de la Ilustración? El diálogo nos deja planteada esta desalentadora pregunta.

* * *

La pregunta la formuló de nuevo Nietzsche en su parábola del loco. Después de Diderot, Nietzsche representó la etapa más importante en la historia de la recepción del cinismo filosófico que acabó llevando al concepto moderno de cinismo como actitud. Se trata, pues, de la historia de

54. K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, vol. 2, Leipzig, 1866, p. 387.

la transformación de uno en otro cinismo. Que Nietzsche siguiera utilizando la palabra *Cynismus* y no distinguiera entre *Kynismus* y *Zynismus* demuestra la unidad de esa historia hasta finales del siglo XIX.

La recepción del cinismo por Nietzsche es histórica, pero no sólo eso. En sus reflexiones, ese autor dirigió su interés más allá de la cuestión meramente histórica, e indagó qué posibilidades podía ofrecer el cinismo trascendiendo su especificidad histórica y su pasado: posibles modos de vida; posibilidades morales, en particular la problematización y la crítica de la moral; posibilidades de proyectar luz sobre la moral; posibilidades de un estilo personal ilustrado, crítico de la moral; y posibilidades retórico-literarias y polémicas. Con el tiempo, adoptó todas esas posibilidades del cinismo y al final declaró solemnemente su identificación con esa doctrina. En la autovaloración incluida en *Ecce Homo*, decía sobre sus libros que ocasionalmente alcanzaron «lo más alto que uno puede lograr en la tierra: el cinismo». Además, en una carta a Georg Brandes, anunció *Ecce Homo* como un «cinismo que se convertirá en histórico universal». A estas manifestaciones autointerpretativas cabría añadir la frase apodíctica que abre el prefacio a *La voluntad de poder*: «Las grandes cosas requieren que uno mantenga silencio sobre ellas o se refiera a ellas a gran escala: a gran escala significa cínicamente y con inocencia.»[55]

La primera vez que Nietzsche se ocupó del cinismo fue por razones filológicas. No fue pequeño mérito para él haber captado y apreciado el aspecto literario del cinismo en su singularidad. Por lo general, los historiógrafos profesionales de la filosofía han desdeñado este aspecto. En una carta escrita con ocasión de su solicitud para ocupar una plaza de profesor de filología en Basilea, Nietzsche tocó el tema de la influencia de los cínicos en la literatura griega. A ellos atribuía la invención de un nuevo estilo que no se ajustaba a la regla de pureza y uniformidad de estilo: «Se atrevieron a tratar la forma como un *adiaphoron* [cuestión de indiferencia] y a mezclar los estilos. Interpretaron a Sócrates como si se tratara de un género literario completo, recubierto por el cascarón de la

55. *Nietzsche's Werke*, Leipzig, 1905, 15, 54; carta del 20 de noviembre de 1888 en Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Briefe*, Berlín, 1900ff, 3, 321; *Werke* 15, 137. La edición crítica de G. Colli y M. Montinari da una segunda versión además de la citada: «Las grandes cosas requieren que se guarde silencio acerca de ellas o que se hable de ellas a gran escala: a gran escala significa con inocencia; cínicamente» (8, 3, 335; véase 271). El aforismo fue escrito en la primavera o el verano de 1888. Todas estas manifestaciones se efectuaron en ese año de 1888.

sátira y con el dios dentro. Con ello se convirtieron en los humoristas de la antigüedad.»[56]

Este aspecto del cinismo se incluye en *El nacimiento de la tragedia*: los autores cínicos culminaron la mezcla de estilos de los diálogos platónicos con un aún más extremo colorido arlequinado, y así continuó lo que empezó con el cinismo ingenuo de su maestro Sócrates, o sea, la destrucción de la tragedia.[57]

La comparación entre Platón y los cínicos sobre la base de una crítica de sus estilos se replanteó en la obra posterior de Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*: «Platón, según me parece, mezcla todas las formas estilísticas, y así es el primer *décadent* del estilo: hay en su conciencia algo similar a los cínicos que inventaron la *satyra Menippea*.»[58]

Puesto que Nietzsche no era sólo filólogo y crítico del estilo, sino él mismo un ambicioso estilista, resulta ineludible la cuestión de qué significaban aquellas afirmaciones en el contexto de sus propias ambiciones estilísticas. En cualquier caso, no ocultarían el hecho de que nunca empleó un estilo uniforme sino que, más bien, ensayó y mezcló estilos diferentes. Este tono grave con el que inició su carrera como autor en *El nacimiento de la tragedia* no lo mantuvo. Más tarde, se distanció explícitamente de él. Ahora bien, recurrió a métodos literarios y a formas típicas de los «humoristas de la antigüedad»: polémica, sátira, ironía, parodia. Su preferencia por la forma breve de la anécdota entra también en esta categoría.

Un ejemplo de cinismo literario tal como lo entendía Nietzsche puede hallarse al final de *La gaya ciencia*. «Incipit Tragoedia» es el título del último aforismo del cuarto libro (originalmente el último). Este aforismo presenta a Zaratustra: la noción de superhombre está a punto de convertirse en algo serio. Comienza la «extrema seriedad», «*empieza* la tragedia», y así concluye el penúltimo aforismo del añadido quinto libro. Sólo le sigue un epílogo, la comedia: en ella, se libera «la risa más maliciosa y animadamente traviesa». Sigue un apéndice, «Canciones del príncipe Vogelfrei». En su mayor parte son poemas paródicos, el primero de los cuales, «A Goethe», parodia los versos que cierran la tragedia alemana paradigmática, el «chorus mysticus» de *Fausto II*. Tras *El nacimiento de la tragedia*, lo puramente trágico ya no se produce en absoluto, y la

56. *Werke* (*supra*, n. 55) 19 (*Philologica* 3) 387.
57. *Ibid.* 1, 98f.
58. *Ibid.* 8, 167f.

tragedia no deja de incluir parodia. Así, Nietzsche se anunció a sí mismo y sus futuras obras en el prefacio a *La gaya ciencia*, cuando escribió: «"Incipit tragoedia" figura al final de este libro equívocamente inofensivo: ¡manteneos en guardia! Se anuncia algo de ejemplar picardía y malicia: *incipit parodia*, no cabe duda.»[59]

La convergencia entre Nietzsche y los «humoristas de la antigüedad» se vuelve más obvia si se comparan las descripciones correspondientes de los cínicos con las descripciones que Nietzsche hace de sí mismo. En el borrador de la carta mencionada más atrás, «la filosofía en traje de bufón» era la traducción nietzscheana de la imagen clásica según la cual el cínico Bión vistió la filosofía con el multicolor atavío de una cortesana. «Bufón» y «sátiro científico» son las denominaciones del cínico en un aforismo del que me ocuparé más adelante con mayor detalle. Se trata de nombres que Nietzsche se atribuyó a sí mismo, en particular durante su período postrero —del que provienen también los panegíricos citados sobre su propio cinismo—, y en parte ya durante su derrumbamiento mental: «No quiero ser un santo. Preferiría ser un bufón»; «quizá yo sea un bufón»; «a las cosas más serias añado una coletilla bufonesca»; «desde que estoy condenado a divertir la próxima eternidad con chistes malos...».[60] Franz Overbeck describió a Nietzsche tal como acababa de encontrarlo inmediatamente después de su derrumbamiento: «Por encima de todas las afirmaciones relativas a la profesión que se atribuía, predominaba la de ser el bufón de las nuevas eternidades.»[61]

59. *Ibid.* 5, 4f.

60. *Ibid.* 15, 116; carta del 4 de mayo de 1888 a Georg Brandes, *Gesammelte Briefe* (antes, n. 55) 3, 306; carta del 5 o 6 de enero de 1889 a Jacob Burckhardt en *Werke*, ed. Schlechta 3, 1351.

61. Carta del 15 de enero de 1889 a Peter Gast (o sea Köselitz). Cita tomada de C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, vol. 2, Jena, 1908, p. 234. Sobre este tema, véase Walter Bröcker, «Nietzsches Narrentum», en *Nietzsche-Studien* 1, 1972, pp. 138-146. Bröcker se interesa ante todo por el concepto de verdad en Nietzsche. Se propone demostrar su inconsistencia. La insensatez aparece principalmente como una suspensión de la verdad. Bröcker ignora la función retórico-literaria de la insensatez como máscara, y la representación perspectiva. De ningún modo, pues, agota el tema. Además, ni siquiera toca la recepción nietzscheana de la figura del cínico, ni el problema del cinismo. K. Jaspers al menos reconoció ahí una conexión: «En ninguna parte parece Nietzsche más contradictorio que en lo relativo al insensato como máscara. Con significativa ambigüedad, juglar, bufón, payaso o cínico aparece una y otra vez en las obras del autor, como contraste consigo mismo e igualmente como idénticos a él.» (*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, 1908, p. 404.)

Desde el principio, Nietzsche situó sus reflexiones sobre el cinismo en el contexto de sus temas principales y sus problemas centrales, y viceversa: el tratamiento de dichos temas y problemas incluía el cinismo. Un ejemplo es el tema principal que Nietzsche tomó de su maestro filosófico, Schopenhauer: el pesimismo. En una lista de proyectos del período final de sus estudios en Leipzig, se recogía el título «El pesimismo en la antigüedad», al que se añadía como subtítulo, entre paréntesis, «o las reivindicaciones [*Rettungen*] de los cínicos».[62]

¿Qué significa ese subtítulo? Ante todo, ¿cómo cabría entender el genitivo «de los cínicos»? ¿Como un genitivo objetivo? ¿O como un genitivo subjetivo? ¿Intentaba Nietzsche una reivindicación de los cínicos en el sentido de una rehabilitación de su mala fama en la historiografía filosófica, precisamente como un tal F. Hersche, que acababa de escribir una rehabilitación de Diógenes de Sínope?[63]

Hay que suponer que pretendía algo más. La referencia se dirigía a los mecanismos de salvación que el cínico moviliza contra el pesimismo y sus consecuencias. Esta presunción la sugiere una serie de consideraciones en las que, a través de la lente de Schopenhauer, se ve la esencia del cinismo en la tensión entre pesimismo y eudemonismo. Como apenas ningún otro filósofo, el cínico sabe del sufrimiento de la vida, y en eso es pesimista. Pero el pesimismo cínico no conduce a la negación de la vida, antes al contrario. Evitar el sufrimiento de la vida, pero afirmar la vida misma: ése es el sentido del cinismo tal como Nietzsche lo interpretó cuando trató concienzudamente de una anécdota contenida en el capítulo «Maneras de morir» en sus clases sobre literatura griega. En ese fragmento, Antístenes, atormentado por un agudo dolor, pregunta quién lo liberaría de su sufrimiento. Diógenes le muestra una daga y Antístenes replica: «He dicho del sufrimiento, no de la vida.» «Ésa es una observación muy profunda —comenta Nietzsche—. Uno no puede disfrutar de lo mejor del amor a la vida mediante una daga. Pero está el sufrimiento real. Resulta obvio que el cínico se aferra a la vida más que los demás filósofos: "El camino más corto hacia la felicidad" no es otra cosa que el amor a la vida en sí, y la total ausencia de necesidades respecto a otros bienes.»[64]

62. *Werke und Briefe*, ed. H. J. Mette y K. Schlechta, Munich, 1937, 4, 119.

63. «Diogenes von Sinope: Eine Ehrenrettung», en *Zwei Characterbilder aus dem classischen Altertum*, Lucerna, 1865.

64. *Werke* (*supra*, n. 55) 18 (*Philologica* 2) 196.

El cinismo es «el camino más corto hacia la felicidad». En la antigüedad, el cinismo se consideraba el atajo hacia la virtud. Nietzsche tomó de Schopenhauer el replanteamiento de esta fórmula.[65] El cinismo es el eudemonismo más consistente, si se considera la felicidad desde el punto de vista de su importancia para la autoafirmación en la vida: el hombre necesita felicidad para no llegar a hastiarse de la vida. Ser capaz de olvidar forma parte de la felicidad, como Nietzsche afirmó al comienzo de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. La felicidad es más pura en la existencia del animal o del niño, pues está liberada de recoger y de esperar, absorbida al máximo por el instante. Para el cínico, la existencia del animal y del niño se convierte en un modelo para su propósito de reducir todas las necesidades al mínimo natural. Así, alcanza la mayor aproximación filosófica a la felicidad ideal: «Si la felicidad, el esfuerzo por lograr una nueva felicidad, es lo que mantiene con vida al ser vivo, entonces quizá ningún otro filósofo está más en lo cierto que el cínico: puesto que la felicidad del animal, entendido como el más perfecto cínico, es la prueba viviente de lo que el cinismo afirma.»[66]

El cínico «se aproxima al máximo al animal doméstico», escribió Nietzsche en un aforismo en el que comparó a cínicos y epicúreos.[67] De Schopenhauer tomó la explicación de que el punto de partida cínico es penetrar en «la relación entre el sufrimiento cada vez mayor del ser humano más cultivado, y la abundancia de necesidades». Sobre la base de tan pesimista consideración, el cínico se aparta de los requisitos de la cultura y se encamina hacia un nivel animal. Sin embargo, ¿es realmente el animal el cínico más perfecto? Nietzsche señaló dos elementos esenciales del cinismo que sitúan de nuevo al cínico más allá del mundo emocional de los animales: el cínico obtiene satisfacción de su postura consciente en contraste con la sociedad y de su recurso al ultraje. Debido al gozo que el cinismo obtiene de la provocación y de dicho recurso al ultraje, no se trata sólo de un eudemonismo negativo que considera la felicidad como una mera evitación del sufrimiento.

Nietzsche dedicó una *Consideración* entera al contraste con el entorno y a la provocación, que constituye la fuente de la felicidad del cínico. Dicha felicidad deriva de la ira de otros filósofos contra él: «En la

65. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2, 16, en *Werke in zehn Bänden*, Zurich, 1977, 3, 80.

66. *Werke* (*supra*, n. 55), 1, 285.

67. *Menschliches, Allzumenschliches*, 1, 275, en *Werke* (*supra*, n. 55), 2, 255f.

época en que la filosofía acostumbraba ser materia de público debate —en la Grecia del siglo III—, muy pocos filósofos se sentían felices por el hecho de que otros, que vivían y se torturaban a sí mismos por seguir principios distintos, se mostraran airados por su felicidad; entendían que refutaban a los demás de manera más efectiva mediante su propia felicidad, y con este propósito consideraban suficiente parecer siempre felices. Así, no obstante, ¡tenían que *llegar a ser* felices a la larga! Éste fue el sino —por ejemplo— de los cínicos.»[68] El cinismo, como doctrina y como actitud, se complace en esa provocación; así los cínicos que cultivan una y otra fijan sus ojos en la sociedad. Hegel escribió que Diógenes estaba condicionado por «la opinión, contra la cual actuaba por hábito».[69]

Que el ultraje o el escarnio puede procurar placer, y hasta qué punto, Nietzsche lo había aprendido de Schopenhauer, el genio del desprecio entre los filósofos. Y desde este punto de vista comparó a Schopenhauer con los cínicos. En una tardía consideración sobre el ídolo filosófico de su juventud, Nietzsche llegó a la conclusión de que Schopenhauer no era de ningún modo el pesimista que parecía ser en su teoría. Pero se hubiera vuelto pesimista sin el placer que le procuraban sus polémicas. De ellas obtenía aquella felicidad sin la cual su vida hubiera resultado insoportable: «De otro modo Schopenhauer *no* hubiera aguantado aquí. Podéis apostar a que hubiera huido. Pero sus oponentes lo mantuvieron en su lugar. Una y otra vez le sedujeron para que continuara apegado a la existencia. Como para los cínicos de la antigüedad, su ira era su consuelo, su recreo, su gratificación, su *remedium* contra la repulsión, su felicidad.»[70]

Un aforismo de las obras no publicadas de la década de 1880 resume sus reflexiones sobre la específica conexión cínica entre pesimismo y eudemonismo: «Que la vida no merece la pena fue reconocido por el cinismo, pese a lo cual no se volvió contra la vida. No, ¡muchos pequeños logros y una lengua suelta *satisfacen*!»[71]

Para Nietzsche la felicidad no era ni la más alta finalidad de la vida ni el principio de la moral. Con referencia a los filósofos posteriores a Sócrates, llegó a referirse a una «fea pretensión de felicidad» que no po-

68. *Morgenröthe* 367, en *Werke* (*supra*, n. 55), 4, 272.
69. *Rechtsphilosophie* § 195, en *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1938, 7, 276.
70. *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke* (*supra*, n. 55), 7, 411.
71. *Werke* (*supra*, n. 55), 13, 103f.

día hallarse en los presocráticos, los filósofos de la «edad trágica de Grecia».[72] Además, hizo un comentario satírico y desdeñoso sobre la felicidad gratuita de los cínicos, en un poema titulado «Desde el tonel de Diógenes»: «La necesidad apremiante es barata; la felicidad no tiene precio: / por lo tanto, no estoy sentado sobre oro, sino sobre mi culo.»[73] Pero Nietzsche practicó ocasionalmente el cinismo y la reducción cínica al mínimo necesario para la vida, como una estrategia de supervivencia y una autoafirmación contra el sufrimiento: «Por supuesto, un mínimo de vida, una desvinculación de los deseos más ramplones, una independencia en medio de todo tipo de incomodidades externas; quizá un poco de cinismo, un poco de "tonel"»: así caracteriza retrospectivamente el estado y el marco mental en el que escribió el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, un tiempo de luchas con su enfermedad y de guerra «como la que libré conmigo mismo contra el pesimismo que resulta del hastío de la vida».[74]

Pero el cinismo no alcanzó su máxima importancia en ni para Nietzsche como una filosofía moral positiva, como instrucción para la felicidad o como preceptos para la vida, sino como un cierto paradigma de crítica de la moral y de una ilustración crítica de la moral. Nietzsche descubrió el cinismo como una postura más allá del bien y del mal, como una representación didáctica del libre espíritu. Particularmente desde este punto de vista, iban a producirse el rejuvenecimiento del cinismo como doctrina y la transformación en cinismo como actitud.

La reinterpretación del «camino más corto hacia la felicidad» como un atajo hacia el conocimiento —a saber, el conocimiento de la naturaleza humana— puede hallarse en un aforismo de *Más allá del bien y del mal*, en el apartado «El libre espíritu».[75] El aforismo ofrece una muestra de moral negra: Nietzsche expresa la repulsión que el hombre escogido siente en sus encuentros con el hombre común, con las masas, la muchedumbre, la mayoría. En la antigua filosofía moral, semejante desprecio por los seres humanos estaba representado por dos figuras principa-

72. *Ibid.* 10, 221.

73. *Ibid.* 8, 363.

74. *Ibid.* 3, 10. Véase también la descripción eufemística de la hermana: «No cabe duda de que, en esa época, mi hermano trataba de imitar en alguna medida a Diógenes en el tonel; quería poner de manifiesto lo poco que un filósofo puede hacer.» (Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche*, Leipzig, 1925, p. 81.)

75. *Werke* (*supra*, n. 55), 7, 44-46.

les: Timón, el prototipo de la misantropía, y el protocínico Diógenes. Mientras que el misántropo se veía empujado a la soledad a causa de su repugnancia por el hombre, el cínico permanecía en el seno de la sociedad a fin de iluminar a las gentes acerca de su depravación y mostrarles el género de vida natural, libre de cultura.

Nietzsche poseía una profunda comprensión del deseo de soledad y aislamiento del hombre elegido respecto de aquellos a los que desprecia. Pero se supone que el filósofo no cede a este impulso, pues se apartaría del objeto de su conocimiento: «El estudio del hombre *común*, prolongado, serio y hasta el final muy disfrazado, sobreponiéndose a sí mismo, a la intimidad, teniendo malas compañías... todo eso resulta ser una parte necesaria de la historia de la vida de cualquier filósofo, quizá la menos agradable, la más hedionda, y la más decepcionante.» En circunstancias felices, este largo camino de experiencias desagradables puede acortarse para aquel que va en busca de conocimiento; o sea, si encuentra a personas que realmente acortan y facilitan su tarea: «Me refiero a los llamados cínicos, personas que reconocen lo animal, la bajeza, la "norma" en sí, y todavía muestran ese grado de inteligencia y de sentido común que les fuerza a tratar de sí mismos y de las personas como ellos *frente a testigos*. Ocasionalmente, llegan a revolcarse en los libros como en su propia suciedad.»

El cínico reconoce la naturaleza animal que hay en él, y se erige en testigo de esa auténtica naturaleza del hombre. En este punto, Nietzsche percibió la reducción cínica a la naturaleza animal no ya como una técnica moral, sino como un punto de vista ilustrado. El cínico manifiesta aquella naturaleza del hombre que está encubierta por la vergüenza y la moral; por tanto, él es más honrado que el hombre moral: «El cinismo es la única forma en que las almas corrientes se acercan a la honradez; y el hombre superior debe aguzar el oído ante cualquier forma de cinismo —ya sea tosco o refinado— y congratularse siempre que un bufón impúdico o un sátiro científico hable en su presencia.»[76]

Hemos hallado a ese bufón impúdico en la persona del sobrino de Rameau, y la descripción del cínico de Nietzsche da la impresión de haberse tomado de esa figura: «Allá donde se habla sin amargura y sin verdadero ánimo de ofender acerca del hombre como de un vientre con dos

76. [Nota del traductor al inglés.] Esta traducción del alemán procede de R. J. Hollingdale, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth, 1973. Las demás traducciones son mías.

necesidades y una cabeza con una; allá donde algunos ven, buscan y *desean* ver sólo hambre, lujuria y vanidad, como si ésos fueran los verdaderos y únicos motivos de las acciones humanas; en una palabra, allá donde se habla "mal" acerca del hombre —pero sin llegar a hacerlo *perversamente*—, allá un amante del conocimiento escucharía con diligencia y atención; escucharía en cualquier parte a quien hablara sin indignación. Pues un hombre que se siente indignado y cualquiera que se haga pedazos y se mutile a sí mismo (o, como sustituto, al mundo, o a Dios, o a la sociedad) puede, desde un punto de vista moral, colocarse por encima del sátiro riente y autosatisfecho; pero desde cualquier otro punto de vista representa el caso más típico, indiferente y didácticamente menos interesante. Y nadie *miente* tan a menudo como aquel que se siente indignado.»

El cinismo —y ésta es ahora la acepción específicamente moderna del término— nace cuando el hombre deja atrás la naturaleza animal o, en palabras de Nietzsche, cuando trasciende el mundo animal de las emociones, y no alcanza la moral, sino que asume una conciencia libre de moral. El cinismo es el rechazo consciente y demostrativo de una actitud moral impuesta. La actitud moral se deja de lado y se reemplaza, por ejemplo, por una actitud cómica: en ese punto nace el humor cínico. El protocínico es el bufón sin pudor. No obstante, el cinismo emerge también donde la moral es reemplazada por la mera sagacidad o por una actitud científica, donde «el genio es atribuido a un indiscreto macho cabrío y a un mono», y donde «la cabeza científica se coloca sobre el cuerpo de un mono, y un conocimiento exquisito y excepcional se sitúa en un alma vulgar. Esto no es raro que ocurra especialmente entre los doctores y los fisiólogos de la moral».

Probablemente, que Nietzsche adscribiera el cinismo a las almas vulgares, como otros muchos elementos de este aforismo, es una reminiscencia del antiguo cinismo, concretamente por el hecho de que muchos de sus representantes eran esclavos o de humilde cuna. En sus pensamientos sobre la literatura cínica, Nietzsche tomó buena nota de este aspecto sociológico. Más tarde, abandonó la reducción del cinismo a las almas vulgares. Pero ya en *Más allá del bien y del mal* (§ 26), señalaba al abate Galiani como un ejemplo de genio cínico. Nietzsche volvió a referirse a él en otro pasaje de la misma obra, esta vez como ejemplo de un noble y resignado cinismo: «Hay espíritus libres e insolentes que desean ocultar y negar que tienen los corazones rotos, orgullosos e incurables (el cinismo de

Hamlet, el caso de Galiani), y en ocasiones la insensatez misma es la máscara de un desafortunado conocimiento demasiado certero.»[77]

En *Humano, demasiado humano*, y bajo el título «El moderno Diógenes», Nietzsche aún había planteado la pregunta: «Antes de que uno busque al hombre, debe haber encontrado la linterna. ¿Habrá de ser la linterna *de los cínicos*?»[78] El ampliamente citado aforismo de *Más allá del bien y del mal* (§ 26) proporciona una inequívoca respuesta.

La insensatez cínica como una «máscara de un desafortunado conocimiento demasiado certero» es también una alusión al propio Nietzsche. En efecto, cuando escribió estas palabras había proclamado su propio desafortunado conocimiento demasiado certero con la forma de esta máscara: el conocimiento de la muerte de Dios en la historia del loco.[79] En un gesto grandioso, intensificando la crítica cínica de la moral en una crítica ilustrada de la religión, Nietzsche popularizó la anécdota de Diógenes con la linterna en el marco literario y en la expresión de uno de sus pensamientos centrales.

La anécdota fue citada por vez primera en un contexto teológico por Tertuliano, Padre de la Iglesia, al que inspiró el motivo de la linterna debido a la metáfora de la luz que podía derivarse fácilmente de él. Cuando compara a los dos compatriotas «bárbaros» Diógenes y Marción, el elocuente apologista prefería el cínico al hereje: «Porque mientras Diógenes el Perro quería hallar a un hombre y por eso llevaba una lámpara a plena luz del día; una vez extinguida la luz de su fe, Marción perdió a Dios, al que había encontrado.»[80] Si Nietzsche conoció este pasaje, la metáfora de la luz de la fe debió de parecerle tan paradójica a él como el *Credo, quia absurdum est* de Tertuliano, que parodió así: *Credo, quia absurdus sum.*[81] Para él la luz, y la antorcha en particular, estaba metafóricamente vinculada a la Ilustración.

Para Nietzsche, la anécdota también guardaba relación con la pérdida de Dios, pero no de una manera que hubiera complementado o superado la luz filosófica de la razón con una luz de fe que hubiera hecho posible hallar a Dios. Antes bien, la linterna se convirtió en la metáfora irónica de la anodina búsqueda de Dios: «¿No habéis oído acerca de ese loco

77. *Werke* (*supra*, n. 55), 7, 259.
78. *Ibid.* 3, 205.
79. *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke* (*supra*, n. 55), 5, 163f.
80. *Adversus Marcionem*, ed. E. Evans, Oxford, 1972, p. 4.
81. Véase *Werke* (*supra*, n. 55), 2, 405; 4, 7, 286, 417.

que encendía una linterna a pleno día, corría a la plaza del mercado y se ponía a gritar: "¡Estoy buscando a Dios! ¡Estoy buscando a Dios!"?»

Incluso la descripción de este personaje ilustrador presentado como un loco puede buscarse en la tradición cínica. En efecto, era típica del cínico, en particular tal como lo pintó Diógenes Laercio, que por un lado despertara hilaridad con su humor y sus sátiras, pero por otro lado causara consternación y fuera declarado loco debido a su conducta paradójica, exaltada e impúdica. Nietzsche sometió al mismo tratamiento a su irónico y satírico ilustrador: se ríen de él. La gente que le rodea contesta con ironía, y cuando el loco se pone serio, las personas reaccionan con consternación. Nietzsche superó el relato original, porque su personaje, a diferencia de su prototipo, no toma el desquite en el sentido de que quien ríe el último ríe mejor. Debido a la seriedad de su mensaje de la muerte de Dios y de sus consecuencias, el loco no puede mantener su ironía inicial. Queda frustrado por la falta de comprensión de su audiencia, y enloquece realmente; o, para ser más preciso, huye de la falta de comprensión eclipsando su propia comprensión: «ocasionalmente, la insensatez misma es la máscara de un desafortunado conocimiento demasiado cierto.» Nietzsche añadió un motivo al marco adoptado de la anécdota de Diógenes: la destrucción de la linterna. «En este punto, el loco guardó silencio y miró de nuevo a su audiencia, y ésta permaneció también en silencio y le miró a él con consternación. Por fin, arrojó la linterna al suelo, de modo que se hizo pedazos y se apagó.»

En el relato, «el Loco», la ironía, la sátira y una casi grave seriedad se entremezclan frente al significado de la muerte de Dios para el hombre. De acuerdo con ello, el estilo es al mismo tiempo parodia y sermón. Además de la frecuente cita de la figura del cínico, que llega a convertirse en una constante, la cita paródica de la revelación cristiana y los ritos funerarios también forman parte de la sátira irónica: «Se dice que todos los días el loco entraba en varias iglesias y empezaba a cantar su *Requiem Aeternam Deo*. Después de que lo expulsaran y lo censuraran, se dice que se limitaba a responder: "¿Qué otra cosa son las iglesias sino las bóvedas y las tumbas de Dios?"»

En la propia vida de Nietzsche el sino de su loco se cumplió de una manera espantosa. Esto plantea la cuestión de si el ocaso de Nietzsche se debió también al cinismo. En la etapa que precedió a su hundimiento mental, de una manera ostentosa y forzada aportó a su obra y en particular a su lucha contra el cristianismo y contra la moral cristiana el esti-

lo del cinismo. Hay una perturbadora carta que aclara con cuánta energía Nietzsche trató de movilizar el cinismo contra la moral, y finalmente incluso en el seno de su propia vida emocional. Este documento es perturbador porque, retrospectivamente, parece como la profecía de una escena del colapso mental, y porque en su contexto se hace visible la violencia y la enorme fatiga del esfuerzo de Nietzsche. Así, se encaminó a una especie de esquizofrenia moral. «Ayer inventé una imagen de una *moralité larmoyante*, en frase de Diderot. Paisaje invernal. Un viejo cochero que, con una expresión del cinismo más brutal, más dura aún que el invierno que le rodea, golpea a su caballo. El caballo, esa pobre criatura desollada, mira en derredor, agradecida, *muy* agradecida.»[82] ¿Es esta imagen en sí misma una expresión de cinismo, o de *moralité larmoyante*? ¿O acaso de cinismo como autoafirmación contra la *moralité larmoyante* de uno mismo?

Diderot introdujo esta esquizofrenia moral en la literatura con *El sobrino de Rameau*, y de este modo la había mantenido a prudencial distancia. A Nietzsche lo hundió. Menos de nueve meses después, en el invierno de 1888-1889, su fantástica visión se hizo realidad. Vio cómo, ante su puerta, el viejo caballo que tiraba de un coche de punto era maltratado por el cochero. Llorando, corrió a abrazar a la «criatura desollada». Más tarde, esta escena iban a interpretarla sus allegados como el primer signo de la incipiente locura.[83]

* * *

El neocinismo de Nietzsche es uno de los modelos para la más espectacular recepción y actualización literaria del cinismo en tiempos recientes. La *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk (1983), ha sido el mayor éxito de ventas de un libro de filosofía en Alemania desde 1945. También Sloterdijk emplea el término cinismo como doctrina, así como el concepto de cinismo como actitud, al servicio de una crítica de la Ilustración y de la razón. El título de la obra es una consciente alusión a la kantiana crítica de la razón. Pero Sloterdijk no es tan deudor de Kant como de la más escéptica teoría de la razón y la visión ilustradas tal

82. Carta del 13 de mayo de 1888 a R. von Seydlitz, en *Gesammelte Briefe* (*supra*, n. 55), 1, 445.

83. Véase Otto Flake, *Nietzsche: Rückblick auf eine Philosophie*, 2.ª ed., Baden-Baden, 1947, 168f.

como la formularon —siguiendo a Schopenhauer y Nietzsche— Horkheimer y Adorno a partir de la década de 1940. La teoría crítica dominó el debate intelectual en Alemania occidental durante los últimos años sesenta y en los setenta, y ejerció enorme influencia en el movimiento estudiantil de esos años. El éxito de Sloterdijk se basa en su fácil y en ocasiones virtuosista estilo de escritura, pero también, esencialmente, en su continuidad con la teoría crítica, mientras que al mismo tiempo evita el callejón sin salida al que esa teoría estaba condenada, porque rechazaba cualquier perspectiva que hubiera permitido una solución práctica al dilema entre la dialéctica de la Ilustración y la razón instrumental. La solución de Sloterdijk es el cinismo. Con esta postura se encuentra a mitad de camino de esas tendencias que sobrevivieron a la fase (en último término fracasada) de la realización política de la teoría crítica. Estas tendencias incluyen el alejamiento de la esfera pública, el movimiento ecológico, la nueva sensualidad y toma de conciencia del cuerpo, el feminismo e incluso un movimiento sectario como el de Bhagwan. El libro de Sloterdijk es un auténtico espejo del desarrollo educativo [*Bildungsgang*] de la generación del movimiento estudiantil. Esto explica su enorme resonancia, pues en él se reconocía a sí misma una generación.

Sloterdijk rompe la conexión (con respecto a la historia del concepto) entre la recepción del cinismo como doctrina y el moderno concepto de cinismo como actitud, yuxtaponiendo diametralmente ambos cinismos. «El cinismo moderno es *falsa conciencia ilustrada*. Es la modernizada y desdichada conciencia sobre la que actuó con éxito la Ilustración, aunque en vano. Esta conciencia ha aprendido la lección de la Ilustración, pero no la ha realizado, ni tampoco era capaz de realizarla. En circunstancias favorables y al mismo tiempo míseras, esta conciencia ya no se ve afectada por crítica o ideología alguna; su falsedad ya está reflexivamente salvaguardada.»[84] Los pasajes de más éxito del libro los constituye la fenomenología de los diferentes tipos de cinismo y la tipología del cínico. Menos convicentes son el marco sistemático de yuxtaposición de cinismo como actitud y cinismo como doctrina, y la declaración de que el segundo es la única alternativa al universal cinismo (actitud) del presente.

El método de los cínicos consiste en el rechazo del argumento formal. En lugar del discurso teórico, el cínico prefiere los medios no verbales y

84. Sloterdijk (*supra*, n. 5), 37f.

corporales de expresión. En el cinismo, los órganos inferiores se revuelven contra la cabeza y el pesado intelectualismo de la filosofía tradicional.

Sloterdijk argumenta que la diferencia esencial entre el cinismo como doctrina y como actitud consiste en sus respectivas relaciones con el poder: el primero es la rebeldía, la insolencia y la crítica de quienes no participan en el poder y, por consiguiente, no están corrompidos por él. Ese cinismo es legitimado como la crítica del poder *per se*. Por el contrario, el cinismo como actitud es en amplio sentido el cinismo de los amos, la crítica que iba dirigida al enemigo, y precisamente esto lo hace sospechoso y lo desposee de su justificación moral. Mientras que el primero de esos cinismos libera, el segundo oprime. En esta cómoda y totalizadora dicotomía, el cinismo se convierte en una apuesta atractiva para identificarse: el cínico es insolente y audaz, pero no malévolo; es crítico, pero no obstinado; tranquilo, pero no indolente; reflexivo, pero no débil y menos aún esquizoide. Las expresiones cínicas de misantropía o desdén son crudo realismo. Para el cínico, lo opuesto es cierto a todos los efectos. Así, el cinismo se convierte en el objeto de una crítica inequívocamente negativa. Se plantea la cuestión de cómo un personaje como el sobrino de la sátira de Diderot encajaría en esta oposición binaria. Sloterdijk, que desgraciadamente apenas se ocupa de esta figura y de las obras de Diderot en general, lo clasifica sumariamente como un cínico sin otro pensamiento. De haber dedicado más atención a *El sobrino de Rameau*, esa afirmación le hubiera parecido problemática, como también la simple yuxtaposición del cinismo doctrina y el cinismo actitud.

Para quienquiera que conozca la historia de los efectos y la recepción del cinismo, la separación de los dos cinismos referidos se parece a la continuación del intento de distinguir un auténtico y original cinismo de otro falso y degenerado; un cinismo digno de respeto, de otro merecedor del rechazo; un cinismo bueno de otro malo. Ese intento se extiende a lo largo de toda la historia del propio cinismo. Me parece que el cinismo en sí no aporta medida alguna para semejante distinción. Una crítica de las dos formas de cinismo parece depender de una valoración que se atiene a principios externos. Al cabo, la crítica del cinismo se mueve dentro de los límites y las concreciones de lo que se acepta universal y básicamente en materia de moral, y que constituye el centro de lo que en fechas más recientes se ha llamado la «ética de la alta cultura» y que es, ante todo, herencia del platonismo, el cristianismo y la Ilustración.

RETRATAR A DIÓGENES

Diskin Clay

La escuela griega

Uno imagina una antigua villa o una estancia vaticana con una galería repleta de estatuas de filósofos antiguos: una escuela griega de puertas adentro y a resguardo. A lo largo de sus cuatro paredes y erguidos en los intercolumnios se dispone a los filósofos, agrupados por escuelas y cronológicamente. Son de mármol, bronce y terracota, están de pie y sentados, en figurillas pequeñas y portátiles, o aparecen pintados en los muros, en mosaicos en el pavimento, grabados en joyas o acuñados en monedas y medallones guardados en vitrinas. Un *Sebasteion* para la diosa Filosofía y sus antiguos devotos. Esa galería o *musée imaginaire* es el ideal, sólo que imperfectamente realizado, que se refleja en La Stanza dei Filosofi del Museo Capitolino de Roma y en la Villa dei Papiri de Herculano.[1] Hubo también intentos de reunir colecciones de estatuas de filósofos en la llamada Villa de Bruto, cerca de Tívoli, y en la

Doy las gracias a mis colegas Mary T. Boatwright, que me ha ayudado mucho con las ilustraciones; Lawrence Richardson, Jr., que me ha guiado a través de los apartados romano y parisiense de este nuevo territorio y me ha enseñado a centrarme en lo que veo; y Louise Rice, que me ha ayudado con Rafael y Poussin. Gracias también a Donna Hall, que ha supervisado este proyecto desde sus comienzos con ojo atento, y a los responsables de la Hanes Art Library de la universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

1. Objeto de un importante estudio de D. Pandermalis, «Zur Programm der Statuensammlung in der Villa dei Papiri», *MDAI(A)* 83, 1971, pp. 173-209; y el catálogo de Maria Rita Wojcik, *La Villa dei Papiri ad Ercolano: Contributo alla recostruzione della ideologia della nobilitas tardorepubblicana*, Roma, 1986.

exedra, con sus once sabios y poetas, en el Serapeum de Ptolomeo I en Menfis.[2] Las colecciones privadas que incluyen los bustos de figuras famosas de la antigüedad son el original principio de clasificación de libros como el de G. B. Bellori, *Veterum Philosophorum Imagines* (Roma, 1685), y sus distinguidos predecesores: *Inlustrium Virorum Expressi Vultus*, de Aquiles Estacio (Roma, 1569) e *Imagines*, de Fulvio Ursino (Roma, 1569), el primero ilustrado principalmente con piezas de la colección privada de antigüedades del propio Estacio.[3] Esas colecciones de grabados de los siglos XVI y XVII son la pauta de repertorios fotográficos como *Bildnisse der antiken Dichter, Redner, und Denker*, de Karl Schefold (Basilea, 1943); *The Portraits of the Greeks*, de G. M. A. Richter (Londres, 1965); e *Il volto dei filosofi antichi*, de Lucia A. Scatozza Höritch (Nápoles, 1986).[4]

Una de las características más sorprendentes de la galería, publicada como colección de grabados, es la fascinación que ejercía el rostro del filósofo. Lo más común es que sólo dispongamos del busto de un filósofo antiguo: *vultus, il volto.* Cicerón, haciendo gala de una extremada jactancia, proclamaba que el latín era una lengua más expresiva que el griego, porque poseía el término *vultus*, que no designa sólo el rostro *(prosōpon)*, sino

2. Publicados por Charles Picard en Jean Philippe Lauer y Charles Picard, *Les statues ptolémaïques du Serapeion de Memphis*, París, 1955, pp. 38-47, 48-172. El único intento de reunir todos los testimonios de colecciones antiguas de estatuas de filósofos y poetas se debe a Thuri Lorenz, *Gallerien von griechischen Philosophen- und Dichterbildnissen der Römern*, Maguncia, 1965.

3. Sobre Fulvio Orsini (1529-1600), bibliotecario del Palazzo Farnese, y la sutil apropiación de sus *Imagines* por André Thevet (1516-1592), se dispone ahora de un revelador estudio de Eugene Dwyer, «André Thevet and Fulvio Orsini: The Beginnings of the Modern Tradition of Classical Portrait Iconography in France», *The Art Bulletin* 75, 3, 1993, pp. 467-480. Éste no es el lugar para una revisión de las colecciones romanas y europeas de *viri illustres*, pero cabe señalar para el caso de Roma los dibujos de colecciones contemporáneas de estatuaria antigua obra de Maarten Van Heemskerck (activo en Roma en torno a 1535), ed. Christian Hülsen y Hermann Egger, *Die römischen Skizzenbücher von Maarten Van Heemskerck*, 2 vols., Berlín, 1913-1916 (reimpr. Soest Holland, 1975); Ulisses Aldroandi, *Le statue di Roma*, en Lucio Mauro, *Le antichità della città di Roma*, Venecia, 1562, pp. 115-315 (reimpr. Hildesheim, 1975); S. Howard, «An Antiquarian Handlist and the Beginnings of the Pio-Clementino», *Eighteen-Century Studies* 7, 1973, pp. 40-61; G. Hülsen, «Hermeninschriften», *MDAI(R)* 16, 1901, pp. 128-208; W. Liebenwein, «Die Villa Albani und die Geschichte der Kunstsammlung», en *Forschungen zur Villa Albani*, Berlín, 1982, pp. 463-505; para los coleccionistas, Phyllis Pray Bober y Ruth Rubenstein, *Renaissance Artists and Antique Sculpture*, Oxford, 1986, ap. 2, pp. 471-480; y más alejado de nuestro ámbito de interés, el tratamiento de F. Poulsen, *Greek and Roman Portraits in English Country Houses*, Oxford, 1923.

4. Para más referencias, véase el apéndice a este trabajo.

también la significativa expresión que presenta ese rostro.[5] Cuando Plinio el Viejo se refiere a la pasión por conocer el aspecto real de una figura del pasado, resulta obvio que alude al aspecto físico (*NH* 35, 9-10). No es de sorprender que Cicerón, como romano, se manifestara en favor de la expresividad del *vultus* romano, pues la retratística romana era distinta de la griega al centrarse en la *imago*, o sea, la expresiva mascarilla de cera de los antepasados, religiosamente tomada y mostrada con orgullo en las casas de la aristocracia romana.[6] Estas mascarillas mortuorias de rostros *(vultus)* solemnes, vigorosos y hieráticos no tendrían sitio en las galerías de una imaginaria escuela griega. Su lugar son los atrios de las mansiones aristocráticas de Roma y las procesiones fúnebres de las grandes familias romanas.[7]

El cínico incompleto

La amplia mayoría de filósofos antiguos, con parecidos aproximados e imágenes fijadas, sólo sobreviven como bustos en las antiguas instalaciones familiares de la aristocrática Villa dei Papiri, en Herculano (ahora en el Museo Nazionale de Nápoles), y las largas e imponentes filas de bustos en lo alto de pilares, en las galerías de los Museos Vaticanos. Pero los cínicos no suelen verse en los museos, aunque dependían absolutamente de las audiencias en las sociedades de su tiempo. Hallamos cínicos tanto en Herculano (ahora en Nápoles) como en el Vaticano, junto con otros filósofos. Pero en el caso del cínico, el busto es una solución insatisfactoria al problema de representarlo como un cínico individual o como el cínico tipo. Los cínicos planteaban problemas a los artistas antiguos que los representaban, y que han heredado los coleccionistas y directores de museos.

Es posible, claro está, coleccionar bustos de los cínicos y disponerlos

5. Cicerón, *De Legibus* 1, 9, 27.

6. El privilegio se reservaba a los romanos que habían alcanzando un cargo curul, y fue la fuente autóctona de la retratística romana. Estas máscaras de cera eran almacenadas en alacenas *(armoria)* y exhibidas en anaqueles en los atrios de las casas romanas. Se trasladaban y presentaban cada vez que moría un morador de la casa con rango curul. Véase Polibio 6, 55; Plinio, *NH* 35, 6-23; Erich Bethe, *Ähnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechischen*, Munich, 1935, pp. 1-31.

7. Estas máscaras deben haber servido como originales para el tipo de bustos reunidos por el Barberini Togatus en el Conservatori Museum de Roma. La estatua con dos bustos de antepasados está adecuadamente ilustrada en *The Oxford History of Classical Art*, ed. John Boardman, Oxford, 1993, fig. 238, p. 244.

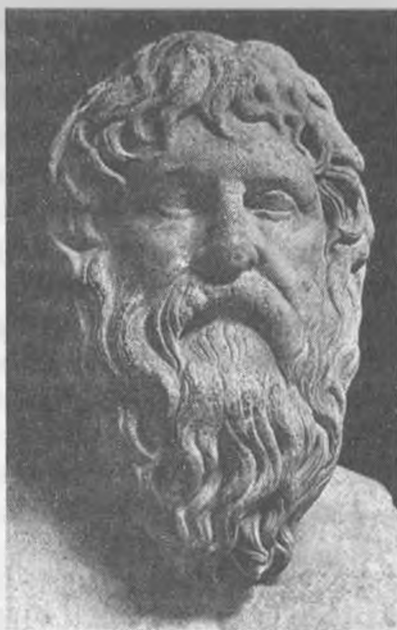


FIG. 1. Crates, Museo Nazionale, Napoles.
(Foto: Fratelli Alinari.)

en hilera junto con los bustos de otros filósofos antiguos. Pueden ser identificados en su base: el *ANTISTHENĒS* (Antístenes) del Vaticano sería el primero de la serie (II, 1);[8] sigue *DIOGENĒS SINŌPEUS* (Diógenes de Sínope; III, 1).[9] El problema obvio que plantea esta solución es lo que se ha descrito como el uniforme cínico. En los bustos pueden representarse el cabello greñudo, una barba sin cortar y descuidada y una expresión salvaje, características que están llamativamente presentes en la que se ha identificado como la cabeza de un filósofo cínico, procedente del naufragio frente a Porticello, en Reggio di Calabria (V, 1). Pero sus báculos y zurrones no pueden ser representados en el medio incompleto que es el busto, y sólo se alcanza a situar en el hombro el pliegue de un *tribōn*.

8. Mis números se refieren a las fuentes fotográficas de las representaciones de los cínicos reseñados en el apéndice a este trabajo.

9. Ambos bustos se hallan actualmente en los Museos Vaticanos, en Roma. Los bustos y no las figuras de cuerpo entero de los *uomini illustri* fueron el objeto de las primeras colecciones. Sobre Diógenes, véase Beatrice Palma Venetucci, *Uomini illustri dell'antichità* 1, 1, *Pirro Ligorio e le erme tiburtine*, Roma, 1992, pp. 27-29. Para la disputa anticuaria sobre el busto puteano (Epicuro o Diógenes), véase Bernard Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitement in Ancient Greece*, Berkeley y Los Ángeles, 1982, pp. 158-166.

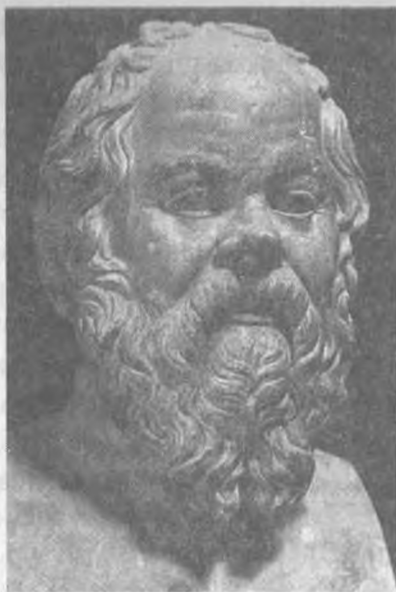


FIG. 2. Sócrates, Musei Capitolini, Roma.
(Foto: Art Resource.)

Una galería que exhiba una serie de cínicos característicos, pero en bustos sin relación entre ellos, los asimila y los coloca al mismo nivel que otros filósofos antiguos. Y así es como el visitante del Museo Nazionale de Nápoles se enfrenta a «Crates» (IV, 1; fig. 1). El busto, sin indicación alguna sobre su atavío, se alza sobre un pedestal que le coloca al nivel de los demás filósofos dispuestos en la sala. Su boca se pliega hacia abajo, y sus ojos miran a una distancia más allá de cualquier observador. En la parte inferior del rostro y en la contracción de la boca muestra cierto parecido con un tipo de Sócrates (Tipo B), pero no presenta la elevada mirada de ese personaje, que refleja arrebato y descubrimiento (I, 1; fig. 2).[10] Es sim-

10. Lucia A. Scatozza Höricht, *Il volto dei filosofi antichi*, Nápoles, 1986 (en adelante, *Il volto*), fig. 48, p. 130. Los dos tipos se exhiben en páginas confrontadas en G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, resum. y rev. R. R. R. Smith, Ithaca, 1984 (en adelante *POG*²), pp. 160-161. Ambos están ahora en el Museo Nazionale de Nápoles (inv. 6129, tipo A; inv. 6415, tipo B). Sobreviven unos treinta ejemplares del tipo B: G.M.A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, Londres, 1965 (en adelante *POG*), I, 112-116. En el tratamiento de su bigote, que da la impresión de una boca con las comisuras hacia abajo, «Crates» presenta una semejanza no sólo con el Sócrates del Museo delle Terme, sino con el busto identificado como Crates por Jiri Frel, *Greek Portraits in the J. Paul Getty Museum*, Malibú, 1981, n.º 44, p. 94.

plemente un busto. En la Villa dei Papiri, y asociado a su biblioteca, el busto de Diógenes mantiene una misma relación con las demás cabezas de filósofos allí exhibidas. Pero está fuera de lugar en una biblioteca. Por lo que sabemos, los cínicos no eran populares en la decoración de las bibliotecas, por la sencilla razón de que perturbarían la noble contemplación del lector.[11]

Otros filósofos requieren gestos que sirven de identificaciones emblemáticas. Zenón precisa una mano extendida o un puño apretado para ilustrar su doctrina de los grados de comprensión.[12] Pero el busto de un filósofo cínico apenas es más revelador que el pedestal que lo sustenta. Resulta interesante observar que no se conservan bustos dobles de filósofos cínicos. Se diría que no admiten comparaciones ni con otros cínicos ni con filósofo alguno de una escuela relacionada con la suya.[13]

El cínico completo

Las imágenes completas del tipo cínico son verbales. Datan del siglo II d.C. y vienen confirmadas en sus detalles por Diógenes Laercio en el III. En su ensayo *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*, Plutarco nos permite diferenciar al filósofo del ser humano normal inclinado a los placeres de la vida y viviendo conforme a los dictados de la sociedad. Para el adulador de Plutarco la transformación al papel de filósofo se efectúa simplemente: «Si trata de ser un estudioso joven académico, cambia de vida, se rodea de libros y se deja la barba hasta los pies. Envuelto en el raído manto de rigor e indiferente al mundo, lanza a chorro matemáticas y triángulos rectángulos platónicos.»[14]

La transformación del filósofo también se efectúa fácilmente. Requiere su tiempo dejarse el pelo largo y la barba, pero no adquirir un

11. Esto resulta manifiesto en el tratamiento de Lorenz (*supra*, n. 2), que incluye la biblioteca de Pérgamo, la Villa dei Papiri, la biblioteca de Apolo, en el Palatino, y la biblioteca de Panteno, en Atenas.

12. No hay estatua de Zenón exhibiendo este famoso gesto (para ello, véase Cicerón, *Academica* 2, 145 = *SVF* 1 N.º 66), pero la descripción por Cicerón de una estatua de Crisipo en el Cerámico, con una mano extendida (*De Finibus* 1, 2, 39) es la base para la reconstrucción de la mano derecha de la estatua sedente de Crisipo en el Louvre (*Il volto* [*supra*, n. 10] fig. 82, p. 196).

13. Tratamiento en Jean Marcadé, «Hermes doubles», *BCH* 76, 1952, pp. 596-624.

14. *Moralia* 52c; trad. Robin Waterfield , *Plutarch: Essays*, Londres, 1992, p. 68.

manto basto y gastado, un zurrón, un báculo y practicar una fiera mirada de desafío. Un *tribōn* llevado durante el día y doblado por la noche para dormir sobre él; un zurrón para transportar las posesiones terrenales y las provisiones; en ocasiones una taza para pedir limosna o, en el caso de Diógenes de Sínope, para beber; un báculo que proclamaba que el cínico es un viajero y un forastero en cualquier ciudad, pues su hogar es el mundo: tales son los emblemas definitorios de la autarquía, la autonomía y el desprecio por los convencionalismos de que hacían gala los cínicos. Antístenes disputaba a Diógenes de Sínope el título de inventor de este vestuario escénico de los cínicos, aunque Sócrates y un tal Diodoro de Aspendo también reclamaban en alguna medida esa originalidad, que llevó a siglos de conformismo.[15]

El cínico en su totalidad es representado del modo más dramático en la literatura por Luciano en *Sobre la muerte de Peregrino*. En su descripción, por un autor que no tiene igual en la pintura del bufón de la filosofía tal como actuaba en el siglo II d.C., hallamos a Peregrino de regreso en su Pario nativo, para defenderse contra una acusación de parricidio. Ha cambiado el papel de cristiano en Palestina por el de filósofo cínico —que es como decir el filósofo— en Pario, a orillas del Helesponto: «Su cabello ya era largo. Se había vestido con un manto sucio, llevaba colgada del hombro una bolsa y se apoyaba en un bastón. Vino bien preparado para el papel protagonista de esta solemne farsa» (*Peregr.* 15).[16] Según Luciano, los conciudadanos de Pergrino en Pario le dedicaron una estatua tras su espectacular autoinmolación en los Juegos Olímpicos de 165 d.C., y lo mismo hizo la población de Elis (*ibid.* 44). Estas estatuas fueron fundidas, pero los escultores que recibieron el encargo de lograr

15. Las razones de Antístenes, Diógenes y Diodoro se recogen en D. L. 6, 13, 22. Se sabe que Sócrates vestía un gastado manto *(tribōn)*: Platón, *Banquete* 219b, *Protágoras* 335d. Véase Epicteto, *Diatr.* 3, 1, 24. El *tribōn* doblado y el zurrón son ambiguos como signos: lo son de falta de hogar y de autonomía tanto como de cosmopolitismo. El bastón es un signo de la vida del viajero que no pertenece a ninguna ciudad en concreto. Esto parece explicar la renuencia de Diógenes a llevar su bastón en Atenas (D. L. 6, 23). El cínico del *Cynicus* I de Luciano se describe con cabello y barba largos, torso desnudo y pies descalzos: todos ellos signos visibles de su *ἀπάνθρωπο βίος*.

16. Del atavío del bufón de la filosofía en la segunda sofística me ocupo en «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives», *ANRW* 36, 5, Berlín, 1992, pp. 3414-3420. Gabriele Giannantoni aporta los testimonios sobre la vestimenta cínica tal como la implantó Diógenes de Sínope en *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1990, 4, 499-505. Cabría añadir a esta lista la descripción del filósofo típico de la época, que participa en la procesión de Isis en Apuleyo, *Metamorfosis* 11, 9.



FIG. 3. Crates e Hiparquia, Museo delle Terme, Roma. (Foto: Fratelli Alinari.)

el parecido al original, disponían de un modelo en el bien establecido tipo cínico.

La representación más hermosa y plena del cínico de cuerpo entero es una pintura procedente del jardín de la Villa Farnesina, que muestra a dos figuras caminantes (IV, 2; fig. 3). Han sido convincentemente identificadas como Crates e Hiparquia.[17] Las descripciones literarias de Crates son en principio decepcionantes. Sólo nos dicen que era feo (D. L. 6, 91), y que en las pinturas se le mostraba descalzo, en compañía del también descalzo Diógenes (Filostr. *Ep.* 18 [22]). En esta pintura mural, a Crates se le muestra con una larga barba y el cabello greñudo. En la mano derecha lleva el báculo, y por la posición de su pierna derecha parece a punto de emprender la marcha. Con la mano izquierda agarra la correa de una bolsa de costado. En torno a su hombro izquierdo lleva en-

17. Irene Bragantini y Mariette de Vos, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina* 2, 1, *Le pitture*, Roma, 1982. Los elementos de la identificación los revela Heinrich Fuhrmann, «Krates und Hipparcheia», *MDAI(R)* 40, 1940, pp. 86-91, que cita las líneas donde se describe a la pareja en *Las gemelas* de Menandro (D. L. 6, 93).

rollada una piel, y viste un manto corto y grueso. El hecho de que calce sandalias confirma la sugerencia del artista de que lo hemos captado en el momento de emprender un viaje. Pero se ha detenido. Ha vuelto la cabeza al reconocer la presencia de una joven vestida de manera conservadora, que le tiende el brazo derecho.

La escena es una página tomada de Diógenes Laercio y su fuente. En el más memorable episodio de la vida de Crates recogido por Diógenes, aquél se enfrenta a la noble y rica joven que se ha enamorado de él y de su discurso. Los padres de Hiparquia han tratado de evitar una fuga desdichada, pero en presencia de la mujer que le ama, Crates se levanta y deposita todas sus pertenencias a los pies de ella, diciendo: «Éste es tu novio y éstas sus posesiones. Míralas y decide. Nunca serás mi compañera a menos que puedas compartir mi modo de vida.» «Y la muchacha hizo su elección», escribe Diógenes (D. L. 6, 96-97). Un detalle de la pintura cobra ahora significado. Hiparquia balancea delicadamente una caja sobre la cabeza, que sostiene con la mano izquierda levantada. Esta caja aclara que Hiparquia ha acudido junto a Crates como su esposa, pues se trata de la caja que contiene las posesiones de la novia cuando va a reunirse con el novio en una procesión nupcial. Una de esas cajas aparece bien representada en el vaso nupcial del *Washing Painter* de Beazley.[18] Si la narración contenida en la pintura del jardín de la Farnesina continuara en otro marco, Hiparquia dejaría su caja nupcial tras ella, para mostrarse en público con Crates e incluso acudir a banquetes con él.

Crates tenía el sobrenombre de Abrepuertas *(Thyrepanoiktēs)*, y las casas cuyas puertas traspasaba le daban la bienvenida con la señal de la Entrada del Espíritu Bueno (*Eisodos Agathou Daimonos:* D. L. 6, 91; Jul., *Or.* 6, p. 201 Bidez). En esto, fue el modelo del lucianesco y genial cínico Demonax (*Demon.* 63). Los cínicos eran especialmente bien acogidos en las casas y villas de la aristocracia romana y, al igual que los viejos pescadores y las campesinas de moda, franqueaban muchas puertas cerradas para las clases inferiores, rupturistas y amenazadoras, de la sociedad romana. Pero ellos penetraron en esas grandes mansiones como obras de

18. Beazley, *ARV*^{2} 1126, 1, mostrado en G. M. A. Richter y L. F. Hall, *Red-Figured Athenian Vases* 2, Nueva York, 1936, lám. 146. Más ejemplos en Fuhrmann (*supra*, n. 17), p. 88, n. 1. Véanse ahora las abundantes y hermosas ilustraciones contenidas en John H. Oakley y Rebecca H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, 1993, figs. 23, 29, 34, 36, 38. Para ilustraciones de las cajas llevadas en la procesión nupcial, véanse figs. 75, 76, 93, 105, 125 y 126.

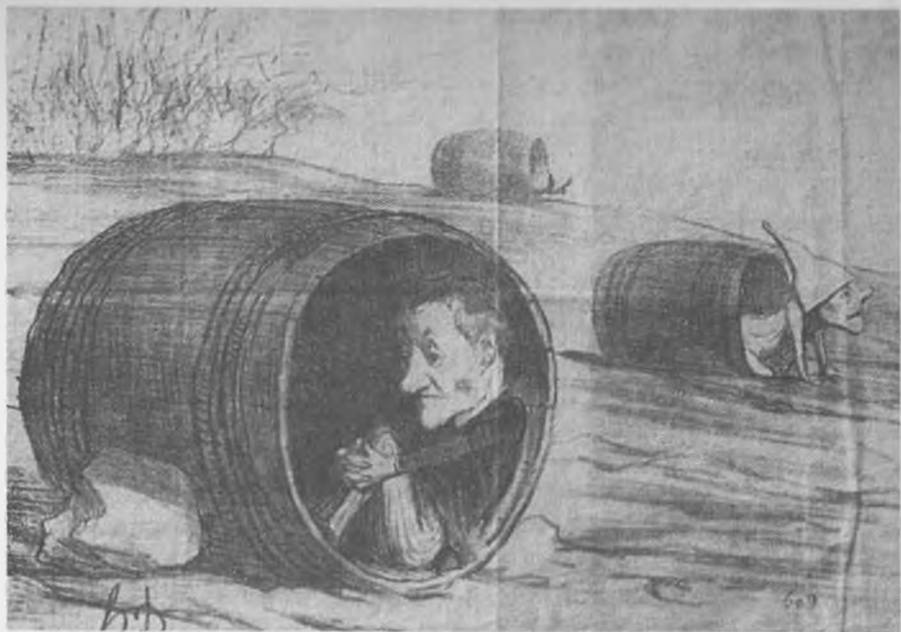


FIG. 4. Honoré Daumier, *Le cynique (Propriétaires et locataires)*. (Foto: Jenny Strauss Clay.)

arte. En el caso de la pintura mural romana que muestra a Crates e Hiparquia en el momento en que ella toma su decisión, a estos notables cínicos de la primera generación del movimiento se les abrieron las puertas de una de las más importantes casas de Roma: la de Agripa.

EL CÍNICO COMPROMETIDO

Algunos artistas antiguos comprendieron lo que los modernos no han entendido. Daumier ofrece un ejemplo de la comprensión moderna; Rafael, otro. Daumier tiene al menos tres versiones del cínico. Una es su representación del encuentro entre un fatuo Alejandro y un sensato e irritado Diógenes, cuyo torso queda oscurecido por la sombra que proyecta la figura en pie de Alejandro. Diógenes está resoplando agradablemente en un tonel. Su linterna está situada a su lado, así como su báculo, con una cuchilla fijada en el extremo. Sus ojos están entrecerrados y mira más allá de la figura armada y empenachada que permanece en pie junto a él. Su mano izquierda está en contacto con la pierna de Alejan-

dro. En este *dessin*, Daumier ha reflejado la imagen de la ausencia de compromiso del cínico respecto de su sociedad. Pero hay otra escena paralela de Daumier, correspondiente a la *Histoire ancienne*: Diógenes con su hato de buhonero, llevando su báculo con una cuchilla en el extremo, y una linterna. Se vuelve al espectador con su *Oeil lent-terne*, y los ciudadanos de su antigua ciudad lo estudian desde la distancia. En una de sus otras litografías (fig. 4), Daumier retrata al cínico que era su contemporáneo. Éste no es el único cínico del dibujo, pero no se dirige a ningún otro ser humano cuando pronuncia su veredicto sobre su sino voluntario: «*Il est un peu dur d'être obligé de loger dans un tonneau quand on n'est pas né pour être cynique.*» («Es un poco duro verse obligado a vivir en un tonel cuando no se ha nacido para ser cínico.») Hay, en efecto, otros dos ocupantes de barriles en esta escena. El cínico que habla vive su existencia de desolación y aislamiento. A diferencia de Diógenes de Sínope, que se instaló temporalmente en una gran vasija para almacenar provisiones *(pithos)*, en el Metröon de Atenas, el cínico de Daumier no está comprometido. Contempla las paredes de su tonel. Su cabeza se ve de perfil en la boca del tonel, a diferencia de Diógenes, que asoma de un tonel redondo para dar frente cara a cara al observador, en el mosaico de Colonia (III, 2).

En *La escuela de Atenas*, de Rafael, en un muro de la Stanza della Segnatura, en el Vaticano, descubrimos a otro solitario filósofo cínico, Diógenes de Sínope (fig. 5). Está tendido en el segundo de tres escalones que conducen a una plataforma en la que se yerguen las dos figuras centrales que dominan la escena. Otra, bien vestida, asciende por los peldaños y sobrepasa a Diógenes haciendo un gesto de desprecio con la mano izquierda. Platón y Aristóteles, que dominan la escena superior, se identifican por los títulos de los libros que llevan en sus respectivas manos izquierdas: el *Timeo* y la *Ética*. El título del primero se lee en vertical; el de la segunda, en horizontal. Platón levanta la mano derecha, y con un dedo extendido señala hacia arriba. Aristóteles se ha vuelto para mirar a Platón y adelanta con fuerza su mano derecha hacia el espectador. El cínico sólo viste un holgado manto que deja al descubierto las piernas y el torso. Va descalzo, y es la única figura del mural que expone tanta desnudez. Lleva el cabello y la barba crecidos y descuidados. Su brazo derecho se apoya en una prenda que, evidentemente, es un *tribōn*. Casi oculta por este último, hay una taza. Se concentra en la lectura de un rollo de papiro que expone a la luz con su mano izquierda levantada,



FIG. 5. Diógenes en *La escuela de Atenas*, de Rafael, Stanza della Segnatura, Vaticano. (Foto: Art Resource.)

con suprema indiferencia hacia los distinguidos filósofos reunidos en grupos cerca de él y hacia el joven que acaba de pasar por su lado. Su aislamiento lo pone de manifiesto la distancia que le separa de las demás figuras del mural. La única figura solitaria, además de él, es el Heráclito de Rafael, cuya vestimenta es moderna y que se sienta solo en el arranque de la escalera, en una actitud de melancólica meditación.[19]

Por un accidente y en virtud de una falacia cronológica, en algunas representaciones antiguas los cínicos se han sacado de sus contextos humanos y sus antagonismos sociales, como si las obras de arte en las que fueron representados se hubiesen fragmentado. Quizá el mejor y más lamentable ejemplo de esta fragmentación sea el relieve de Villa Albani que representa la confrontación entre Alejandro Magno y Diógenes. En *Il volto dei filosofi antichi*, podemos admirar una fotografía de un bajorrelieve de mármol con el encuentro entre filósofo y conquistador (III, 3; fig. 6).[20] La escena es perfecta. Se desarrolla extramuros de una ciu-

19. No hay dificultad en esta identificación. Diógenes es la primera figura identificada por Giorgio Vasari en su análisis de *La scuola di Atene* en su obra *Le vite de' più eccelenti pittori, scultori e architettori* (publicada por primera vez en 1550): «Aquí están representados todos los sabios del mundo. Diógenes con su taza reposa en los peldaños, sumido en sus pensamientos, una figura bien concebida, digna de amplio comentario tanto por su belleza formal como por la característica negligencia de su atavío» (*Vasari, Lives of he artists*, abr. y ed. Betty Burroughs, Nueva York, 1946, p. 222). Hay una enigmática confirmación de esta identificación en *Diógenes en un paisaje*, de Poussin (Louvre; 1648). El Diógenes de Poussin es una versión más juvenil del de Rafael. Permanece de pie en la orilla de un río, con una distante ciudad al fondo. Agachado ante él, un muchacho bebe agua del río en el hueco de la mano. La copa de Diógenes ha caído al suelo, y el filósofo está abstraído en la contemplación de la figura del muchacho bebiendo. El relato se debe a D. L. 6, 37. Foto en Anthony Blunt, *Nicolas Poussin* 2, Nueva York, 1967, lám. 188. Interesante para la evolución del gusto, esta representación de Diógenes abandonando su última posesión innecesaria fue encargada por un banquero suizo que vivía en París (Blunt 1, 215). También es interesante que Poussin estudiara la Stanza della Segnatura de Rafael durante su estancia en Roma (1624-1630), y que su *Parnaso* (Prado) sea el producto de ese estudio (Blunt vol. 2 lám. 18). El cotejo de Anton Heinrich Springer de la identificación de las figuras en *La scuola di Atene* demuestra que la identificación de la figura aislada y sedente con Diógenes no ha sido impugnada desde los tiempos de Vasari (*Raffaels Schule von Athen*, Viena, 1883, op. p. xxxiv).

20. Según una tradición, el encuentro entre Diógenes y Alejandro no se produjo en Atenas y en el Metröon, sino en el suburbio corintio de Cranium. Véase Cicerón, *TD* 5, 32, 92; Plutarco, *Alejandro* 14; D. L. 6, 23. La tradición de que Diógenes se alojaba en un *pithos* en el Metröon de Atenas proviene de D. L. 6, 38 (véase *supra*, n. 29). Estas tradiciones contrapuestas confluyen en Juvenal, *Sat.* 14, 308-314; Séneca, *Ep.* 90, 14; y Luciano, *Hist. Conscr.* 2, 364; y en el relieve de la Villa Albani. Se da un estrecho paralelismo entre la iconografía de dicha villa con un relieve de un sarcófago de fines de la segunda mitad del siglo II d.C., con las Musas y Diógenes en su *pithos* en un extremo, ahora en el J. Paul Getty Museum de Ma-

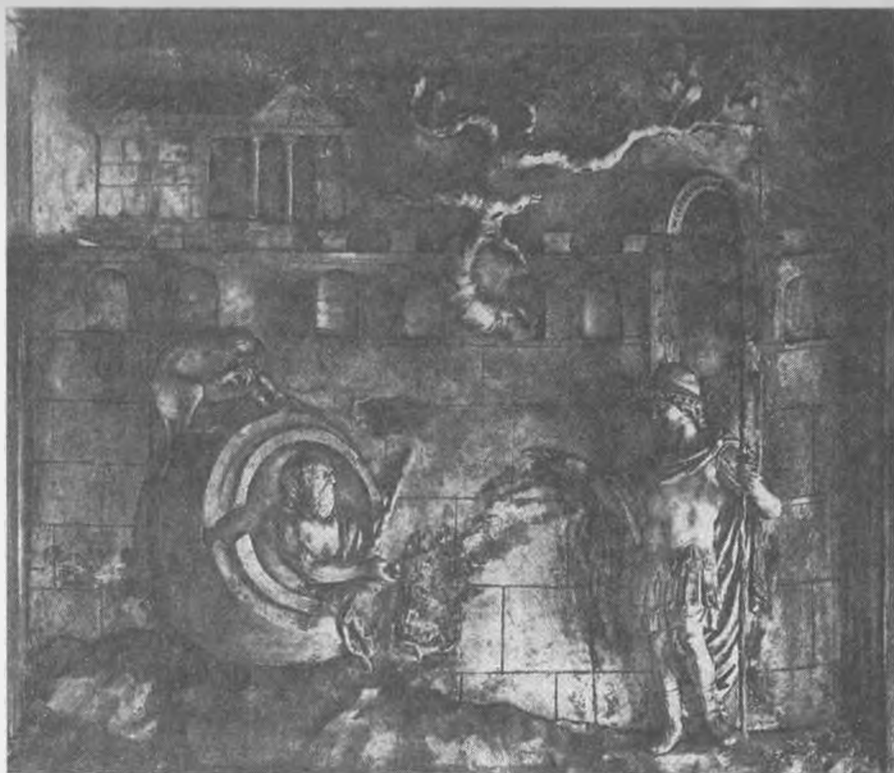


FIG. 6. Diógenes y Alejandro (restaurado), Villa Albani, Roma. (Foto: Fratelli Alinari.)

dad dominada por un templo en lo alto de la acrópolis. Un Alejandro joven y sin barba, vestido como un soldado, permanece de pie ante Diógenes en actitud serena y aplomada. Diógenes reacciona violentamente ante esa presencia intrusa. Su indignación se expresa mediante un fruncimiento del ceño que refleja contrariedad. Diógenes asoma por un *pithos* agrietado, del que sobresale el báculo. Sobre esta gran jarra para almacenar provisiones está subido un perro sarnoso ocupado en atacar

libú. A Diógenes se le muestra con la cabeza ligeramente vuelta hacia la izquierda, envuelto en su manto y sosteniendo un bastón en la mano derecha y un rollo de papiro en la izquierda. Como en el relieve de Villa Albani, su zurrón cuelga al fondo del *pithos*. Un perro de compañía está situado en la parte superior izquierda del *pithos*. Véase Frel (*supra*, n. 10) n.º 47, p. 98.

a las pulgas con un disgusto parejo al de Diógenes a la vista de Alejandro. Otro emblema del género de vida cínico es el zurrón que cuelga al fondo del *pithos*.[21]

La mitad de este encuentro es una reconstrucción realizada en el siglo XVIII. Toda la parte derecha de este dramático relieve está restaurada. Sólo se conserva una mano de la figura enfrentada a Diógenes, y este último ha perdido la cabeza y el antebrazo derecho, y sólo sobrevive el extremo de su bastón. Este fragmento (78,5 cm de altura por 70 de anchura) fue descubierto en el Testaccio, en Roma, en 1726. Perteneció en otro tiempo a la colección Stosch, y podía verse en la Villa Albani, junto con una pequeña estatua de Diógenes en pie (III, 4; fig. 9).[22] Conocemos su aspecto anterior a la restauración por un dibujo de Ghezzi en el codex Ottobonianus Latinus 3109 de la Biblioteca Vaticana (III, 3; fig. 7).

Esta escena y su desdichado sino presentan un parlelismo con otra representación de un filósofo que en otra época se enfrentó a personajes poderosos de su sociedad. El muro occidental de la Estancia H de la Villa de Fanio Sinístor en Boscoreale está ahora en Nápoles, en el Museo Nazionale; el muro oriental, en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York. El filósofo, de pie, está separado de dos figuras alegóricas femeninas a las que contempla desde la distancia, pero la columna de trampantojo que proyecta su sombra sobre la escena, hacia la derecha, también relaciona las representaciones en el entablamento que la corona. Los tres murales de la Estancia H, un comedor, fueron reconstruidos formando un todo en 1979 para su exposición en la Villa Hügel en Essen (V, 2; fig. 8).

La figura de pie es con seguridad un filósofo. Se ha identificado con varios. Según Franz Studniczka se trata de Menedemo de Eretria, pero también se ha dicho que es Zenón de Citio, Epicuro y Arato.[23] Yo me inclino a considerar que esta enigmática figura es Diógenes de Sí-

21. El *pithos* como marco para la figura de Diógenes en otras representaciones. Está el medallón que incluye a Diógenes (y a otros filósofos) en el mosaico de Colonia (K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner, und Denker*, Basilea, 1943, pp. 154-155; Richter, *POG* [*supra*, n. 10] 2, 185 y fig. 1066). Y en otros lugares: las cornalinas del museo Thorvaldsen de Copenhague; en San Petersburgo (Richter, *POG* 2, 185); y en la joya publicada en *Museo Vittoriano overo Racolta di vari monumenti antichi esistenti nello studio di D. Ferdinando Vittoria in Roma*, Roma, 1708. Debo esta referencia a Claire Lyons, de The Getty Center for the History of Art and Humanities.

22. Muy restaurada: *Il volto* (*supra*, n. 10), fig. 47 (p. 128).

23. En sus «Imagines Illustrium», *JDAI* 38-39, 1923-1924, pp. 80-82.



FIG. 7. Diógenes y Alejandro antes de la restauración, codex Ottobonianus latinus 3109, f. 113. (Foto: Biblioteca Apostólica Vaticana.)

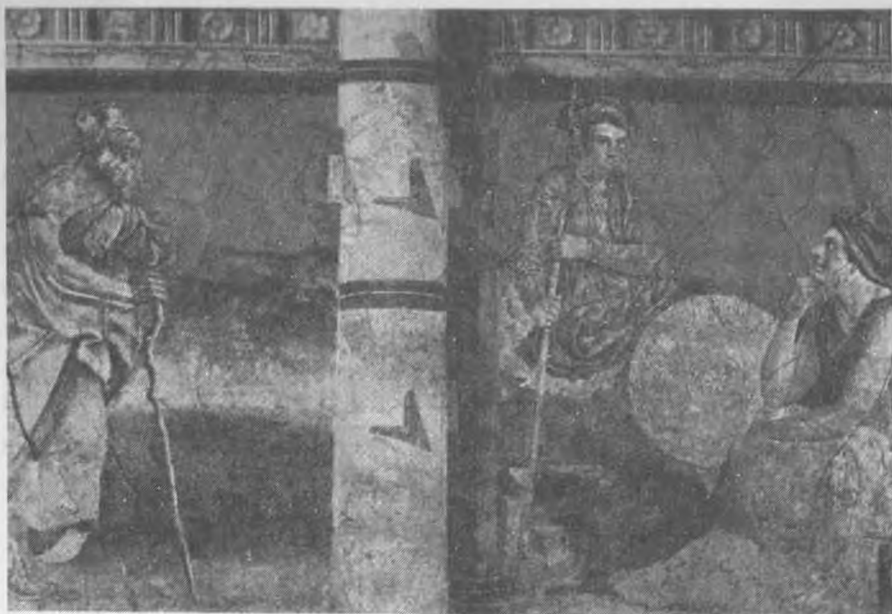


FIG. 8. Diógenes (?) contemplando dos figuras alegóricas, de la Villa de Fanio Sinístor, Boscoreale. (Foto: Gilbert Picard, *Roman Painting*, Londres, 1970, lám. 33, p. 53.)

nope.[24] Si Klaus Fittschen y Martin Robertson están en lo cierto al identificar las dos figuras femeninas que tristemente se contemplan la una a la otra como Macedonia (la que se sienta más arriba y sostiene una lanza) y Asia (la otra figura sedente, más abajo, tocada con un gorro frigio que en ocasiones se describe como tiara persa), parece posible la identificación de Diógenes, el que se mofa de Alejandro y del imperio. La característica significativa de la iconografía de este mural es el escudo de oro con la estrella macedonia de ocho puntas, ahora familiar gracias al pectoral de oro descubierto en las tumbas reales de Vergina.[25]

24. Identificación posible por la identificación previa de las dos figuras femeninas como Macedonia y Asia. Me lo ha sugerido Lawrence Richardson, Jr., y es congruente con la tesis del presente trabajo.

25. D. Robertson fue el primero en identificar las dos figuras como Macedonia y Asia, «The Boscoreale Figure-Paintings», *JRS* 45, 1955, pp. 58-67. Klaus Fittschen ha revisado el caso y respaldado la identificación: «Zum Figurenfries der Villa von Boscoreale», en *Neue Forschungen im Pompeji und den anderen vom Vesuvausbruch 79 n. Chr. verschütten Städten*, Recklinghausen, 1975, pp. 93-100 y figs. 70, 71. Fittschen ofrece una útil visión general de las cinco líneas principales de interpretación de las figuras de la pared occidental en la p. 100.

Diógenes (si se trata de él) se apoya en un nudoso y torcido bastón que lleva en la mano derecha. Este báculo es la contrapartida figurativa de la larga lanza que sostiene con ambas manos Macedonia a su derecha. Se envuelve en un voluminoso manto y calza sandalias. Lleva la barba larga, descuidada, parcialmente gris. El cabello es asimismo largo y deja la frente despejada, que se revela prominente. La nariz, angular y pronunciada. En el anular de la mano izquierda luce un anillo con una piedra roja grabada con la letra *E*.[26] Sus intensos ojos están fijos en las dos figuras femeninas separadas de él por la columna pintada, de trampantojo (V, 2; fig. 8).[27] La mirada de Diógenes no es hostil; contempla serena y distanciadamente la mirada hostil de una Macedonia sedente y superior y una también sedente pero inferior Asia. Él, por su parte, permanece distante de ambas y superior a ellas.

El espectador comprometido

Las informaciones literarias del filósofo cínico ofrecen una característica distintiva: presentan al cínico comprometiendo y atormentando a los miembros prominentes y no prominentes de su sociedad, la sociedad cuya moneda social ha rechazado, para emitir la suya propia.[28] O, como en el caso del Diógenes (si se trata de él) pintado en el muro de la Villa de Fanio Sinístor en Boscoreale, se contenta con observar. Pero el compromiso es el signo del cínico, como lo es el perro. En el caso atípico de Diógenes, le hallamos comprometido por Alejandro, que le ha perturbado con una pregunta inoportuna. En el caso de la mayoría de los demás cínicos, es el cínico el que ataca: Diógenes a Platón; Demetrio al joven lector de las *Bacantes* de Eurípides; Peregrino Proteo a Herodes Ático; Demonax a la procesión de dignidades recogida en la páginas del *Demo-*

26. Fittschen (*supra*, n. 25), p. 96, n. 29, acepta que la letra grabada en el anillo es *E*, pero no la considera emblemática de Epicuro, sino que para él se trata de la *E* délfica, y de la equivalencia de *E* con *εἶ* («conócete a ti mismo») del Oráculo de Delfos. Para esto último, véase Plutarco, *Moralia* 20, 293a-d.

27. Adecuadamente ilustrado en Maxwell L. Anderson, «Pompeian Frescos in the Metropolitan Museum of Art», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 1987/1988, pp. 26-27. Y en Fittschen (*supra*, n. 25).

28. *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* («invalidar la moneda») se aplica al proyecto de Diógenes de Sínope, cuyo padre fue acusado de adulterar la acuñación de esa ciudad (D. L. 6, 20).



FIG. 9. Diógenes como mendigo, repartido (quizá) entre el Museo Nazionale de Nápoles y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York. (Foto: Museo Nazionale, Nápoles; Fratelli Alinari.)

nax de Luciano.[29] Este carácter de confrontación y antagonismo de los antiguos cínicos plantea un último desafío al artista que se propusiera representarlos: un compromiso con su espectador, es decir, con el poseedor de la obra de arte producida por el artista y con los huéspedes que ha invitado a su casa. Estos espectadores son atraídos por la severa y en ocasiones hostil mirada del cínico y, en el caso de una estatua y dos estatuillas de cínicos el espectador participa en la obra de arte.

En la antigüedad, para el potentado comprador de obras de arte había maneras de vivir cómodamente con otros filósofos clásicos. Sus bustos podían estar colocados sobre pilares dignamente dispuestos a lo largo de las paredes de una biblioteca (como era el caso en la Villa dei Papiri y en la biblioteca de Pérgamo) o ser coleccionados y llevados a una villa suburbana para poner de manifiesto la cultura de su propietario (como sucedía en la Villa de Bruto, cerca de Tívoli).[30] Podían ser admirados si se representaban en mosaicos en el pavimento de una gran estancia como en Colonia y Baalbek.[31] Podían asimismo acompañar a sus dueños en forma de bronces pequeños, portátiles, como en la Villa dei Papiri. Quizá el proyecto más ingenioso para situar a filósofos y poetas cómodamente al alcance del espectador se encuentre en los bancos de piedra de la exedra construida en el Serapeum ptolemaico de Menfis.[32]

29. Diógenes y Alejandro: *supra*, n. 20; y Léonce Paquet, *Les cyniques grecs: Fragments et témoignages*, 2.ª ed., Ottawa, 1988, núms. 34, 35. Diógenes y Platón: D. L. 6, 25, 26, 27; Alice Reginos Swift, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Columbia Studies in the Classical Tradition 3, Leiden, 1970, pp. 111-118; Demetrio, *Contra los incultos*, 19; Margarethe Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der Frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Philosophia Antiqua 36, Leiden, 1979, p. 51. Peregrino y Herodes: Luciano, *Peregrino* 19; Filostrato, *Vida de los sofistas* 2, 1, 33, 563. Peregrino y un obtuso romano presente en sus conversaciones: Aulo Gelio, *Noches áticas* 8, 3. Luciano construye su relato de la carrera de Demonax como una serie de confrontaciones en las que va enhebrando respuestas incisivas y humillantes. Como sostengo en mi estudio del *Demonax* de Luciano (*supra*, n. 16: 3425-3429), Demonax es una genial invención del propio Luciano; así éste no sólo nos ofrece una muestra del cínico típico, sino de la típica biografía anecdótica del cínico. En dos recientes estudios sobre los antiguos cínicos, la realidad histórica de Demonax ha sido aceptada (como ya la aceptó Eunapio de Sardes); Paquet, *op. cit.*, 227-234; Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, p. 234.

30. Para esta villa, excavada en 1744, véase Richter, *POG* (*supra*, n. 10), 1, 83; Lorenz (*supra*, n. 2), 20-26.

31. Richter, *POG* (antes, n. 10) 1, 81, núms. 3, 4, figs. 351-359; Schefold (*supra*, n. 21), 155, núms. 4, 5 (para el mosaico de Colonia).

32. Lauer y Picard (*locc. citt. supra*, n. 2); Richter, *POG* (*supra*, n. 10), 1, 82, figs. 318-320.

Allí el visitante podía sentarse y comunicarse con las once figuras de poetas y filósofos emplazadas entre los bancos que formaban el semicírculo de la exedra.

En algunas casas romanas, la colocación de estatuas de cuerpo entero de algunos cínicos no resultaba tan cómoda para el espectador como las de la exedra del Serapeum de Menfis. Las estatuillas de Diógenes, ahora en la Villa Albani y en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (III, 4; fig. 9), posiblemente fueron en otro tiempo una única estatua.[33] Lo que falta en una se ha conservado en la otra, pero aun así han perdido demasiados miembros y atributos para que confiemos en el trabajo de sus modernos restauradores. La figura menos gravemente dañada de la Villa Albani ha sido restaurada para mostrar un Diógenes de pie y algo inclinado, apoyándose en un báculo que sostiene en la mano izquierda. También le sostiene un árbol contra el que asimismo se apoya un perro de moderna factura. Hasta ahí llegó la restauración del siglo XVIII, y es lo que recogió Winckelmann en el grabado para sus *Monumenti antichi inediti*.[34] Desde entonces, la ofensiva desnudez de Diógenes se ha disimulado con yeso, su bastón se ha acortado, y se le ha puesto en la mano izquierda, extendida, una taza de mendigo. Esta restauración, si no el original, se inspiró en la descripción contenida en las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos* de Diógenes Laercio (6, 23): «Una vez, estaba enfermo y se apoyaba en un báculo, no en el interior de la ciudad, sino en el camino, por donde transitaba cargado con su zurrón.» En lugar del zurrón, al Diógenes de la Villa Albani se le ha adjudicado una taza de mendigo y se le presenta como un *Bittelphilosoph*. Diógenes Laercio recoge una sorprendente anécdota en la que a Diógenes se le describe como un pordiosero. Una vez pidió limosna a una estatua. Cuando se le preguntó por qué, respondió: «Quiero acostumbrarme al fracaso.» Cuando pedía a los seres humanos decía: «Si ya has dado, da otra vez. Si no has dado, empieza ahora» (D. L. 6, 49).[35]

33. La relación entre ambos la pone claramente de manifiesto Richter (*ibid.* 2, 183). El paralelismo más cercano es la estatuilla, no publicada, de Diógenes como mendigo, del museo de Afyon (Turquía). Hay una fotografía de ella en Frel (*supra*, n. 10), fig. 105, p. 96.

34. Vol. 2, Roma, 1767, lám. 172. Reimpreso como *Studien zur deutschen Kunstgeschichte* 345, 346, Baden-Baden, 1967. Se muestra en Richter, *POG* (*supra*, n. 10), 2, 183. Winckelmann describe la estatuilla en 1, 229-230.

35. El primer pasaje de Diógenes Laercio no presenta a Diógenes como un mendigo, y guarda silencio a propósito de un perro de compañía o emblemático. Pero la vida de Diógenes como mendigo la menciona también Plutarco *Moralia* 632e, 449d.



FIG. 10. Cínico de pie, Musei Capitolini, Roma. (Foto: Art Resource.)

Otra estatua de cuerpo entero de un cínico se exhibe en los Museos Capitolinos de Roma (V, 3; fig. 10).[36] Este cínico no lleva taza de mendigo, pero calza sandalias y se envuelve en un manto —y no en un *tribōn*— que le cubre hasta las rodillas y descubre el musculoso torso de un hombre de edad avanzada. Su cabello y su barba están descuidados, y se apoya en una civilizada columna, no en un tronco de árbol. Sus ojos están fijos en el espectador. El rollo de papiro que agarra con la mano derecha (restaurado), y que extiende hacia abajo y hacia fuera, sugiere que no es un mero lector, sino escritor. Como tal escritor, su actitud sugiere que lo que ha de comunicar a su espectador —y lector— es tan ácido y mordaz como la expresión de su rostro. Los detalles con los que este filósofo es retratado, abonan su identificación con Menipo de Gadara. (El Menipo burlón, disoluto y perspicaz pintado por Velázquez para la torre de la Parada, en el Pardo, actualmente en el Museo del Prado, aparece de pie, con un montón de libros a sus pies.)[37] La actitud de Menipo recuerda la de la estatuilla de bronce de un cínico («Hermaco»), que corona el capitel de una columna de bronce que se halla en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York.[38] «Hermaco» se arropa en un voluminoso *himation* y lleva barba. Parece que esta figura pudo haber sostenido en otro tiempo una linterna en la mano derecha. Al igual que su compañero cínico de los Museos Capitolinos, es diminuto: 26,3 cm de altura (54,1 con el plinto). La altura del Diógenes de la Villa Albani es sólo de 54,6 cm incluido el plinto. Cuando se exhibían en las estancias públicas de los ricos amantes del arte y de la filosofía —y de lo no convencional en filosofía—, en las grandes casas y villas de Roma y del resto de Italia, los cínicos a los que se acercaban los miembros de esas familias y sus visitantes eran tan pequeños, que el compromiso del cínico quedaba muy disminuido, y el hombre de gusto permanecía inmune a la violencia de su

36. Schefold (*supra*, n. 21), 123, 124 n.º 1.

37. Menipo y su compañero Esopo están bien ilustrados en Jonathan Brown, *Velázquez: Painter and Courtier*, New Haven, 1986, figs. 189, 191; pp. 165-166. Erwin W. Palm ofrece un contexto filosófico para la pareja en su «Diego Velázquez: *Aesop* und *Menipp*», en *Lebende Antike: Symposium für Hans-Joachim Zimmermann*, ed. H. Miller y H.-J. Zimmermann, Berlín, 1967, pp. 207-217.

38. Schefold (*supra*, n. 21), 124, n.º 4. Éste podría ser el único ejemplar antiguo de Diógenes llevando una lámpara. Él (o el filósofo representado) tiene el dedo índice de la mano derecha extendido, quizá para sostener una lámpara en miniatura. Permanece en pie sobre una lámpara en forma de capitel jónico y está muy miniaturizado. Se dice que el bronce proviene de Ostia. (Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1910, 10, 231, 1.)

ataque. Recordemos que los ricos invitaban a veces a los cínicos a comer, como, en otra época, el barón de Holbach invitaba a Jean-Jacques Rousseau a su hotel, y que Rousseau acudía vestido con el equivalente dieciochesco de un *tribōn*.[39] Pero lo más común era que a los cínicos se les invitara a las casas de los grandes, en Roma y en el resto de Italia, mucho después de haber muerto. Y ahora, cuando los ricos que disponían a los filósofos cínicos en sus grandes estancias también llevan muertos mucho tiempo, nosotros nos enfrentamos solamente a sus huéspedes pobres.

Apéndice: Fuentes para las representaciones antiguas de los filósofos cínicos tratados

Abreviaturas: *Monumenti inediti* = Johann Joachim Winckelmann, *Monumenti antichi inediti*, 2 vols., Roma, 1767; *Bildnisse* = Karl Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner, und Denker*, Basilea, 1943; *POG* = G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, 3 vols., Londres, 1965, con un *Supplement*, Londres, 1972; *POG*² = ead., *The Portraits of the Greeks*, resum. y rev. R. R. R. Smith, Ithaca, 1984; *Il volto* = Lucia A. Scatozza Höricht, *Il volto dei filosofi antichi*, Nápoles, 1986.

I. Sócrates: 1 (fig. 2) Busto sobre pilar, Musei Capitolini, Roma: *POG* 1, 112, n.º 6, figs. 487-489.
II. Antístenes: 1 Busto inscrito, Salla delle Muse, Vaticano: *Bildnisse* 86-87; *POG* 1, 180, n.º 1, figs. 1037-1039; *POG*² 88; *Il volto* fig. 45 (p. 124).
III. Diógenes de Sínope: 1 Base de un busto sobre pilar con pies, coronado por un busto de Tales: Salla delle Muse, Vaticano, *POG* 2, 182, n.º 1, fig. 1062.
   2 Representado en un mosaico en Colonia: *Bildnisse* 155, n.º 9; *POG* 1, 81; 2, 185h; *POG*² 115, fig. 76.
   3 (Figs. 6, 7) Relieve de la Villa Albani: *Monumenti inediti*, vol. 2, lám. 174; *POG* 2, 184a, fig. 1067; *Il volto* fig. 46 (p. 127); Lucia Guerrini, *Marmi antichi nei disegni di Pier Leone Ghezzi*, Ciudad del Vaticano, 1971, n.º 32 (p. 19).

39. «Se esperaba que un noble fuera vestido como tal, un burgués como un burgués, pero un filósofo —en cualquier caso un filósofo reconocido— podía vestirse como quisiera»: Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, Chicago, 1991, p. 257.

4 (Fig. 9) Estatua de pie de Diógenes como mendigo, Villa Albani, Roma, y The Metropolitan Museum of Art, Nueva York: *Monumenti inediti*, vol. 2, lám. 172; *Bildnisse* 147, n.º 4 (p. 146); *POG* 2, 182-183, fig. 1057; *POG*[2] 114-115; *Il volto* fig. 47 (p. 128); G. M. A. Richter, *Catalogue of Greek Sculptures in the Metropolitan Museum of Art*, Cambridge, Massachusetts, 1954, n.º 191 (p. 100).

Para el Diógenes (?) del muro occidental de la Estancia H de la Villa de Fanio Sinístor, véase V, 2.

IV. CRATES (E HIPARQUIA): 1 (fig. 1) Busto, Museo Nazionale, Nápoles; *Bildnisse* 89, n.º 1 (p. 88); *POG* 1, 186; *Il volto* fig. 48 (p. 130).

2 (Fig. 3) Pintura mural del jardín de la Villa Farnesina, Museo delle Terme, Roma: *POG* 2, 186; *Il volto* fig. 49 (p. 131).

V. OTRAS IDENTIFICACIONES CONTROVERTIDAS: 1 Cínico (?) del naufragio de Reggio di Calabria: *Il volto* fig. 53 (p. 136).

2 (Fig. 8) Diógenes (?), pintura del muro occidental de la Estancia H de la Villa de Fanio Sinístor, Boscoreale: *POG* 2, 244; *Il volto* fig. 42 (p. 117); Fittschen (*supra*, n. 25), figs. 70, 71.

3 (Fig. 10) Estatua de un cínico, Musei Capitolini, Roma; *Bildnisse* 122; *Il volto* fig. 51 (p. 134).

APÉNDICE A

CATÁLOGO INTEGRAL DE LOS FILÓSOFOS CÍNICOS CONOCIDOS

M.-O. Goulet-Cazé

Dado que nunca se ha elaborado un índice sistemático y exhaustivo de este grupo de filósofos, resulta difícil hacerse una idea de la amplitud del movimiento cínico. Por esta razón me ha parecido útil proporcionar un escueto índice de los cínicos conocidos. La única finalidad de las breves notas que acompañan cada nombre es permitir la identificación del personaje. Suelen incluir una indicación cronológica y la referencia de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (abreviada en lo sucesivo como *RE*), la *Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE)*, la *Prosopographia Imperii Romani*, 2.ª ed. *(PIR²)* o el *Dictionnaire des philosophes antiques (DPhA)*, vols. 1 y 2, París, 1989, 1994, allá donde tal referencia exista. Con objeto de evitar confusiones, las entradas se han dispuesto en ocho grupos:

I. Cínicos cuya autenticidad histórica está confirmada (83).
II. Cínicos anónimos (14).
III. Personas cuya vinculación con el cinismo es incierta (10).
IV. Cínicos de las pseudoepigráficas *Epístolas cínicas* (31).

Debo manifestar mi agradecimiento a Helena Caine-Suarez, que tradujo al inglés buena parte de este índice, y a la Librairie Philosophique J. Vrin (París), que amablemente me concedió permiso para publicar esta versión revisada del «Répertoire des philosophes cyniques connus», incluida en mi obra *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986, pp. 231-248.

V. Cínicos casi con seguridad ficticios, que aparecen en la literatura (13).
VI. Un cínico por equivocación (1).
VII. Personas que no fueron cínicas, pero a las que se conocía como «perros» (4).
VIII. Títulos en los que aparece la voz «perro».

I. Cínicos cuya autenticidad histórica está confirmada

Agatóbulo de Alejandría *(RE* 1*)*. Siglo II d.C. Cínico alejandrino que practicaba un riguroso ascetismo. Fue maestro de Demonax (Luciano, *Demonax* 3): sabemos que Peregrino le visitó en Egipto (*Sobre la muerte de Peregrino* 17). En la *Crónica* de san Jerónimo (p. 198, 1-3 Helm) figura como uno de los *philosophi insignes* conocidos en 119 d.C., junto con Plutarco de Queronea, Sexto y Enomao. Dudley, *A History of Cynicism*, p. 175, n. 3, sugiere que podría ser «el famoso sofista de Rodas» bajo cuya guía Demetrio de Sunio practicó el ascetismo cínico en Alejandría. Véase *RE* 1, 1, 1893, col. 745 (Von Arnim); *DPhA* A 36.

Anaxímenes de Lampsaco (*RE* 3). Siglo IV a.C. Rétor, citado en la *Suda* en su voz correspondiente (A 1989) como alumno de Diógenes el Perro y de Zoilo de Anfípolis. Sin embargo, las dos anécdotas recogidas por Diógenes Laercio 6, 57 que presentan juntos a Diógenes y a Anaxímenes están lejos de probar que el rétor fue realmente el alumno del filósofo. Véase *RE* 1, 2, 1894, cols. 2086-2098 (Brzoska); *DPhA* A 167.

Andróstenes de Egina (*RE* 10). Siglo IV a.C. Hijo de Onesicrito de Egina. Como su padre y su hermano Filisco, fue alumno de Diógenes el Perro. Véase *RE* 1, 2, 1894, col. 2173 (Natorp); *DPhA* A 182.

Antíoco de Cilicia, llamado «el Renegado» (*RE* 64). Siglos II y III d.C. Dión Casio, epítome del Libro 78 (19), seguido por la *Suda* (A 2695), dice que «al principio pretendió ser un filósofo de la escuela cínica», y que durante la guerra contra los partos animó a los soldados, desmoralizados a causa del frío excesivo, arrojándose a la nieve y revolcándose en ella. Este gesto le valió una recompensa en metálico y honores por parte de Severo y de Caracalla, pero aun así desertó y se puso al servicio del rey parto. Véase *RE* 1, 2, 1894, col. 2494 (Von Arnim); PIR^2 A 743; *DPhA* A 201.

ANTÍSTENES (*RE* 10). C. 445-336 a.C. Hijo de un ateniense llamado Antístenes y de una tracia. Estudió retórica con Gorgias y se hizo rétor a su vez. Después de esto, se unió a Sócrates y fue uno de los discípulos que estuvieron presentes en su muerte. La tradición le sitúa como maestro de Diógenes, lo que plantea problemas cronológicos. También es, según algunas fuentes, el fundador del cinismo (véase D. L. 6, 13, 15). Antístenes dispensó su enseñanza en el gimnasio de Cinosarges (exclusivo para *nothoi*, los vástagos de uniones ilegítimas) de donde, según algunos (D. L. 6, 13), proviene el nombre de «cinismo». Él mismo era conocido como *haplokuōn* (*ibid.*): «perro sencillo» o «perro natural». Su prolífica producción literaria, en los ámbitos tanto de la retórica como de la filosofía, despertó amplio interés. Véase *RE* 1, 2, 1894, cols. 2538-2545 (Natorp); *DPhA* A 211.

ASCLEPIADES (*RE* 19). Segunda mitad del siglo IV d.C. Filósofo cínico que visitó al emperador Juliano en Antioquía en 362. Su descuido fue responsable de un incendio en el templo de Apolo en Dafne (Am. Marc. 22, 13, 3). Véase *RE* 2, 2, 1896, col. 1625 (Seeck); *PLRE* 1 (4); *DPhA* A 443.

AVIDIENO. Siglo I a.C. Mencionado por Horacio, *Sátiras*, 2, 2, 55-62, pero desconocido por lo demás. Horacio lo presenta así: «A Avidieno, al que tan bien le cuadra el sobrenombre de "Perro", le caracterizaba la sordidez de su vida.» Véase *RE* 2, 2, 1896, col. 2378 (Klebs); *DPhA* A 514.

BESAS. Siglo IV d.C. Cínico que visitó la tumba de Ramsés IV en la montaña de Tebas. Nº 1381 en J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. Véase *DPhA* B 28.

BETIÓN. Siglo III a.C. Compañero de Bión de Borístenes (D. L. 4, 54). Véase *DPhA* B 30.

BIÓN DE BORÍSTENES (*RE* 10). C. 335-245 a.C. Hijo de un liberto que negociaba en salazones de pescado. Su madre empezó siendo prostituta. Le vendieron junto con su familia después de que su padre cometiera fraude fiscal. Fue comprado por un rétor y recibió formación como tal.

A la muerte de su amo se trasladó a Atenas, donde pudo beneficiarse de una amplia y general educación filosófica: primero en la Academia, con Jenócrates y Crates, y luego con los cínicos, los cirenaicos (como discípulo de Teodoro el Ateo) y, finalmente, con los peripatéticos, como seguidor de Teofrasto. D. L. 2, 77 le asigna algunas *diatribai*, y ello ha dado origen a la idea de que pudo ser el introductor de la forma literaria de la diatriba. Véase *RE* 3, 1, 1897, cols. 483-485 (Von Arnim); *DPhA* B 32.

CÁNTARO. Siglo II d.C. Personaje de *Fugitivi* de Luciano. Amigo del cínico Peregrino Proteo. Cántaro (*Κάνθαρος*) es un sobrenombre que significa «escarabajo». Su nombre real es desconocido. Véase *DPhA* C 37a.

CARNEADES. Siglo I d.C. Sólo atestigua su existencia Eunapio en *Vidas de filósofos y sofistas* 2, 1, 5. Eunapio presenta a Carneades como contemporáneo de Apolonio de Tiana, y uno de los notables representantes del cinismo, junto con «Musonio, Demetrio, Menipo y otros muchos». Véase *DPhA* C 40.

CERCIDAS DE MEGALÓPOLIS (*RE* 2). C. 290-220 a.C. Político y amigo de Arato de Sicione. Fue legislador, poeta cínico, autor de versos yámbicos y meliámbicos y posiblemente de una antología moral. Véase *RE* 11, 1, 1921, cols. 294-308 (Gerhard-Kroll); *DPhA* C 83.

CLEANTES DE ASO (*RE* 2). C. 331-231 a.C. Filósofo estoico, alumno y sucesor de Zenón. Nono le describió como cínico, *In Invect. 1 adversus Iukianum (Or. 4) Historia* 35, col. 1004. La *Suda* K 1711 lo presenta como «un discípulo de Crates, después de Zenón, del que fue sucesor». También debería tenerse en cuenta su sobrenombre, «el Segundo Heracles», con sus matices cínicos. Véase *RE* 11, 1, 1921, cols. 558-574 (Von Arnim); *RE* Supl. 12, 1970, cols. 1705-1709 (Dörrie); *DPhA* C 138.

CLEÓMENES. (*RE* 12). Siglos IV-III a.C. No fue, como suele suponerse, alumno de Metrocles sino de Crates de Tebas, si el final del capítulo sobre Metrocles en D. L. 6, 95, que contiene una lista de discípulos, debe tomarse, según yo sugiero, como una referencia a Crates antes que a Metrocles (las palabras introductorias *mathētai d'autou* se toman nuevamente de 6, 93). En apoyo de esta hipótesis, yo señalaría que 6, 98 regresa a la biografía de Crates, y trata de su producción literaria y de su muerte.

Cleómenes fue el maestro de Timarco de Alejandría y de Equecles de Éfeso. Escribió un *Paedagogicus*, en el que explica, principalmente, cómo Diógenes reprendió la simpleza de sus discípulos, que deseaban volver a comprarlo después de que fuera vendido como esclavo a Jeníades de Corinto. Véase *RE* 11, 1, 1921, col. 712 (Von Arnim); *DPhA* C 163.

Cleómenes de Constantinopla (*RE* 11). Siglo IV d.C. Libanio escribe de él en sus cartas (núms. 399, 432, 446 Foerster). Fue cínico y amigo de Andrónico, que vivía en Constantinopla en 355. Véase *RE* 11, 1, 1921, col. 712 (Seeck); *DPhA* C 164.

Crates de Tebas (*RE* 6). C. 360-280 a.C. Hermano del filósofo megárico Pasicles; marido de Hiparquia de Maronea y alumno de Diógenes. Sin embargo, Hipoboto sostenía que fue alumno de Brisón el Aqueo (D. L. 6, 85) y no de Diógenes. Fue a parar al cinismo después de presenciar una tragedia referente al personaje de Télefo, que llevaba un mísero cestillo y presentaba un aspecto extremadamente pobre (D. L. 6, 87). Sus obras literarias incluyen tragedias, elegías, parodias, un poema en hexámetros titulado *Pēra* (Zurrón), un *Himno a la simplicidad, Cartas* y un *Elogio de la lenteja.* Metrocles, Zenón, Cleantes, Hiparquia y Mónimo fueron sus discípulos, así como Cleómenes, Teombroto y Menipo. Véase *RE* 11, 2, 1922, cols. 1625-1631; *DPhA* C 205.

Crescens (*RE* 3). Su existencia es atestiguada *(agnoscitur)* en 154 d.C. por Eusebio (Jerónimo, *Crónica*, p. 203, 13-18 Helm). Vivió en Roma bajo los Antoninos, atacó a los cristianos y fue responsable del martirio de Justino en 165. Véase *RE* 4, 2, 1901, col. 1707 (Von Arnim); *DPhA* C 211.

Demetrio. N.º 319 en J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. Pero su lectura del grafito (*κύων Δημήτριος*) ha sido corregida por G. Seure y E. Bernand, que leen *ἀχέων Δημήτριος*. Véase *DPhA* D 44.

Demetrio de Alejandría (*RE* 88). C. 300 a.C. Discípulo de Teombroto (D. L. 6, 95). Véase *RE* 4, 2, 1901, col. 2842 (Von Arnim); *DPhA* D 46.

DEMETRIO DE CORINTO (*RE* 91). Siglo I d.C. Amigo de Séneca y de Traseas Peto, enseñó en Roma en tiempo de Calígula, Nerón y Vespasiano, pero al parecer no escribió nada. Resulta bastante curioso que en el año 70 tomara la defensa de P. Egnacio Céler contra Musonio Rufo (Tácito, *Historias* 4, 40). Vespasiano le exilió en el 71 junto con todos los demás filósofos (Dión Casio, epítome del Libro 65 [13, 2]). ¿Debería identificarse con Demetrio de Sunio, conocido por Luciano, *Toxaris* 27-34? Dudley (*A History of Cynicism*, p. 175, n. 3) y M. Billerbeck (*DPhA* D 56) rechazan esta sugerencia con algunos argumentos. (Véase la entrada siguiente.) Pero, por otra parte, el Demetrio descrito en una anécdota desarrollada en Corinto, *Adversus Indoctum* 19, lo más probable es que sea el amigo de Séneca. Lo mismo cabría decir de Demetrio el Cínico, quien (en Luciano, *De Saltatione* 63) se opone a la danza, puesto que el episodio se sitúa en tiempos del emperador Nerón. También se acepta generalmente que el Demetrio representado por Filostrato como discípulo de Apolonio de Tiana y como el maestro de Menipo de Licia debe identificarse con el filósofo amigo de Séneca, aunque la información recogida en *La vida de Apolonio de Tiana* es de dudoso valor histórico. También convendría señalar que una de las cartas de Apolonio (*Ep.* 111 Hercher = 77e Penella) iba dirigida a Demetrio el Cínico, excepto en un manuscrito del siglo XV en que el destinatario es «Demetrio de Sunio». Véase *DPhA* D 43.

DEMETRIO DE SUNIO. ¿Siglo II d.C.? Luciano, *Toxaris* 27, menciona a Demetrio de Sunio, quien practicaba el ascetismo cínico bajo la guía de «el famoso sofista de Rodas», quizá Agatóbulo de Alejandría (véase *DPhA* A 36). Dudley, *A History of Cynicism*, p. 175 n. 3, subraya que Demetrio es un nombre muy común, que nada prueba que Demetrio de Corinto estuviera alguna vez en Egipto, y que «no conocemos a ningún "famoso" cínico, rodio o de otro lugar, de quien Demetrio, del siglo I, pudiera haber aprendido filosofía. La conclusión más satisfactoria es que Demetrio de Sunio no sea la misma persona que el amigo de Séneca, sino que vivió en época considerablemente posterior y fue alumno de Agatóbulo». Véase *DPhA* D 56.

DEMONAX DE CHIPRE (*RE* 1). C. 70-170 d.C. Conocido ante todo por la biografía que escribió Luciano. Nació en Chipre y su vida transcurrió en Atenas. Epicteto, Timócrates de Heraclea, Agatóbulo y Demetrio fueron sus maestros, y Luciano, su alumno. Al parecer practicaba una for-

ma más suave de cinismo, que le permitía venerar a Sócrates, admirar a Diógenes y amar a Aristipo (*Demonax* 62). No ha legado obra escrita. Se dejó morir de hambre y Atenas le honró con funerales de Estado. Véase *RE* 5, 1, 1903, cols. 143-144 (Von Arnim); *DPhA* D 74.

DIDIMO, llamado PLANETIADES (*RE* 5). Siglo I d.C. Uno de los interlocutores que aparecen en *De Defectu Oraculorum*, de Plutarco (7, 412f-413d). Véase *RE* 5, 1, 1903, col. 444 (Von Arnim); *DPhA* D 103.

DIITREFES. Personaje del *Simposio de los cínicos*, de Parmenisco, citado por Cinulco en los *Deipnosofistas* de Ateneo, 4, 156f. Pudo ser uno de los seis «perros» que participan en el simposio encabezado por Carneyo de Megara. Véase *DPhA* D 107.

DIOCLES. Núms. 1542, 1611, 1721, 1735 en J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. Este filósofo cínico dejó su firma en cuatro lugares en las paredes de la tumba de Ramsés VI. Véase *DPhA* D 111a (Addenda).

DIÓGENES DE SÍNOPE (*RE* 44). Siglo IV a.C. Su padre fue el banquero Hicesias (llamado «Hicetas» en la pseudoepigráfica *Epístola* 30 de Diógenes). De acuerdo con la tradición, abandonó Sínope después de invalidar la moneda, y se trasladó a Atenas, donde se adhirió a Antístenes. Esto plantea problemas cronológicos. Durante un viaje por mar fue apresado por unos piratas y vendido a Jeníades de Corinto, con quien se supone vivió hasta su muerte, en 323 a.C., el mismo día que Alejandro Magno. Esto es lo que manifiesta Demetrio en su obra *Sobre los hombres del mismo nombre* (D. L. 6, 79), aunque en la vida de Diógenes a menudo resulta difícil separar leyenda y hecho histórico. Sus discípulos fueron Onesicrito de Egina, los dos hijos de éste, Andróstenes y Filisco, y también Mónimo de Siracusa, Menandro *Drymos*, Heguesías de Sínope *Kloios*, Crates de Tebas, Foción «el Bueno» y Estilpón el Megárico. Las informaciones acerca de su actividad literaria difieren. Según D. L. 6, 80, el Libro 1 de las *Sucesiones de los filósofos*, de Sosícrates, y el Libro 4 de las *Vidas* de Sátiro coinciden en que no dejó nada escrito. Sátiro afirma que las tragedias son obra de su discípulo Filisco de Egina. Diógenes Laercio, sin embargo, da dos listas de escritos: la primera contiene trece títulos de

diálogos, algunas cartas y siete tragedias; la segunda, de Soción, consiste en doce títulos de diálogos (de los que ocho no están incluidos en la primera serie), así como algunas *chreiai* y cartas (D. L. 6, 80). Véase *RE* 5, 1, 1903, cols. 765-773 (Natorp); *DPhA* D 147.

DIÓGENES EL SOFISTA (*RE* 25). Siglo I d.C. En el año 75 se dirigió al teatro de Roma, atestado de público, gritando varios insultos contra Tito y Berenice. Ésta actuaba como la esposa de Tito y evidentemente esperaba casarse con él. Diógenes fue azotado. (Dión Casio, epítome del Libro 65 [15,5]). Véase *RE* 5, 1, 1903, col. 736 (Stein); *PIR*² D 97; *DPhA* D 151.

DIÓN CRISÓSTOMO (*RE* 18). C. 40-después de 112 d.C. Nacido en Prusa (Bitinia), este sofista se inició como adversario de la filosofía, pero al cabo se convirtió en estudiante de Musonio Rufo. Fue desterrado por Domiciano de Bitinia y de Italia en el año 82. Durante varios años llevó una existencia de predicador ambulante, y tomó la apariencia de un filósofo cínico, con manto, cabello largo, barba y zurrón. Este género de vida acabó cuando fue rehabilitado por Nerva. Pero en los años que siguieron se echó de nuevo a los caminos y fue de ciudad en ciudad pronunciando discursos como filósofo popular. Después se convirtió en un notable de Bitinia e intervino en los asuntos de su ciudad, lo que le acarreó la impopularidad entre muchos de sus conciudadanos, y ser llevado a juicio en 111/112. Entre los numerosos discursos que compuso, *Or.* 4, 6 y 8-10 son particularmente importantes para el cinismo. Véase *RE* 5, 1, 1903, cols. 848-877 (W. Schmid); *PIR*² D 93; *DPhA* D 166.

DOMICIO. N.º 1825 en J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. Véase *DPhA* D 218.

ENOMAO DE GADARA (*RE* 5). Siglo II d.C. Contemporáneo de Adriano, fue autor de numerosas obras citadas en la *Suda* *Οι* 123; *Περὶ Κυνισμοῦ* (Sobre el cinismo), *Πολιτεία* (La República), *Περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον Φιλοσοφίας* (Sobre la filosofía según Homero), *Περὶ Κράτητος καὶ Διογένους καὶ τῶν Λοιπῶν* (Sobre Crates, Diógenes y los demás). Según Juliano, escribió tragedias (*Or.* 7, 6, 210d-211a), una obra titulada *Ἡ τοῦ Κυνὸς Αὐτοφωνία* (La auténtica voz del Perro) y otra, *Κατὰ τῶν Χρηστηρίων*

(Contra los oráculos). Lo más probable es que esta última se identifique con *Γοητῶν Φωρά* (Los charlatanes desenmascarados), de la que unos fragmentos se conservaron en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio. En esta obra, Enomao atacaba el determinismo estoico y se mofaba de los oráculos. Juliano criticó severamente la producción de este autor. Véase *RE* 17, 2, 1937, cols. 2249-2251 (Mette).

EQUECLES DE ÉFESO (*RE* 2). Siglos IV-III a.C. Discípulo de Cleómenes y Teombroto, fue maestro de Menedemo de Lampsaco (D. L. 6, 95). Véase *RE* 5, 2, 1905, col. 1909 (Natorp).

ESFODRÍAS (*RE* 2). Autor de un *Arte de amar*, según recoge Ateneo, *Deipnosofistas* 4, 162b-c. Por lo demás, desconocido. Ateneo le menciona junto con Arquestrato de Gela, autor de una *Gastrología*; Protagórides, autor de ciertas *Recitaciones amorosas*; y Perseo, autor de *Diálogos festivos*. Véase *RE* 3A2, 1929, cols. 1750-1757 (Hobein).

ESTILPÓN DE MEGARA. C. 360-280 a.C. A Estilpón se le describe como cínico y, sobre todo, como seguidor de la escuela megárica, que él encabezó después de Ictias. Según D. L. 6, 76 (= fr. 149 Döring), fue alumno de Diógenes de Sínope. Para Heráclides Lembo (D. L. 2, 113 = fr. 147 Döring) estudió con Trasímaco de Corinto, a su vez discípulo de Ictias. Y según la *Suda* (Σ 1114) estudió con Euclides —lo que es cronológicamente imposible— y con Pasicles de Tebas, hermano de Crates el cínico. El propio Crates se supone que fue su discípulo. Esta información es un tanto compleja: Estilpón es discípulo de Pasicles; Pasicles es discípulo de su hermano Crates; y Crates es discípulo de Estilpón. También debería tenerse en cuenta que el estoico Zenón fue alumno de Estilpón (D. L. 7, 2), como asimismo lo fue Filisco de Egina (*Suda* Φ 359 reflejando la opinión de Hermipo). Si es cronológicamente improbable que Estilpón fuera discípulo de Euclides y de Pasicles, él mismo megárico de la tercera generación, resulta muy plausible que fuera discípulo de Diógenes y que tuviera a Crates por alumno. Pero si aceptamos esta hipótesis, ¿debemos concluir que Crates abandonó a Diógenes para seguir a Estilpón? En lo relativo a su obra literaria, Diógenes Laercio da testimonio de dos tradiciones distintas. En su prólogo (1, 16) sitúa a Estilpón entre los que, «según algunos», no escribieron nada. En 2, 120 incluye una lista de nueve diálogos supuestamente compuestos por él.

Uno de estos títulos, *Metrocles* (D. L. 2, 120) refleja la adhesión de Estilpón al cinismo. Ha sobrevivido una cita de este texto (fr. 190 Döring). Este mismo cínico, Metrocles, aparece en una anécdota en compañía de Estilpón (Plutarco, *De Tranquillitate Animi* 6, 468a; fr. 154 Döring). Los fragmentos 3 y 7 de las *Diatribas* de Teles, un maestro de obediencia cínica, incluyen algunos de los dichos del filósofo. Véase *RE* 3A2, 1929, cols. 2525-2533 (Praechter); *RE* Supl. 5, 1931, col. 721 voz «Megariker» (Von Fritz).

FAVONIO (*RE* 1). Siglo I a.C. Edil en el año 52 y pretor en el 49, este político era seguidor de Catón de Útica, cuya *parrhēsia* imitó (Plutarco, *César* 41, 3; *Pompeyo*, 60, 7-8). Bruto le calificó de *haplokyna* y *pseudokyna* (id. *Bruto* 34, 7). Véase *RE* 6, 2, 1909, cols. 2074-2077 (Münzer).

FILISCO DE EGINA (*RE* 6). Siglo IV a.C. Hermano de Andróstenes e hijo de Onesicrito de Egina (D. L. 6, 75), fue discípulo de Diógenes de Sínope. De creer a Sátiro, las siete tragedias atribuidas a Diógenes fueron escritas en realidad por Filisco (D. L. 6, 73, 80). Es bastante curioso que entre las obras de Diógenes, Soción incluya un *Filisco* (D. L. 6, 80). De acuerdo con Hermipo, citado en la *Suda* Φ 359, fue alumno de Estilpón. La *Suda* añade que enseñó a leer a Alejandro Magno, y que escribió diálogos, uno de los cuales se titulaba *Codro*. En realidad le resultaría cronológicamente difícil haber sido alumno de Estilpón y maestro de Alejandro. En su capítulo sobre *philoponia* (3, 29, 40), Estobeo recoge algo que dijo cierto Filisco, que muy bien pudo haber sido discípulo de Diógenes, a juzgar por el contenido de la observación. Finalmente, convendría señalar que Filisco de Egina es probable que no tuviera relación alguna con el zapatero Filisco que se dirige a Crates en un fragmento de Teles (4B: *Sobre la pobreza y la riqueza*). Véase *RE* 23, 1, 1957, col. 975 (Aly).

FOCIÓN, llamado CHRESTOS (el Bueno). Siglo IV a.C. Este importa ..e general y estadista ateniense es presentado como discípulo de Diógenes en D. L. 6, 76 y en la *Suda* Φ 362.

GORGIAS. Hallamos dos líneas anónimas en la *Antología griega* 7, 134, que dicen: «Aquí la cabeza del cínico Gorgias ha hallado reposo. / Pero ya no escupo ni me sorbo los mocos.»

HEGESIANAX (*RE* 3). De acuerdo con Focio, *Bibl.* cod. 167, p. 114b24 Bekker, es uno de los diez cínicos mencionados en la segunda parte del *Proemio* de Estobeo, perdido. Véase *RE* 7, 2, 1912, col. 2606 (Von Arnim).

HEGUESÍAS DE SÍNOPE, llamado KLOIOS (Collar de Perro). Discípulo de Diógenes el Perro (D. L. 6, 84). Natorp sugirió que ese sobrenombre pudo provenir de su devoción por el Perro. Véase *RE* 7, 2, 1912, col. 2607 (Natorp).

HERACLIO (*RE* 12, 16). Cínico que vivió en la época del emperador Juliano, quien escribió contra él su séptimo discurso: *Πρὸς Ἡράκλειον Κυνικὸν περὶ τοῦ Πῶς Κυνιστέον*, *Contra el cínico Heraclio acerca de la manera de vivir como un cínico* (véase Eunapio, *Crónica* fr. 18, 3 Müller). Eunapio (ibid. fr. 31) recoge las palabras de Heraclio dirigidas a Procopio, pariente de Juliano, que deseaba usurpar a éste el título imperial. Véase *RE* 8, 1, 1912, col. 503 (Seeck y Von Arnim [estos dos artículos se repiten]).

HERAS (*RE* 3). Al igual que Diógenes el Sofista (véase) en el año 75, durante el reinado de Vespasiano, acudió al teatro de Roma. Pero en tanto Diógenes fue azotado por sus insultos, Heras, que había esperado idéntico castigo por burlarse de Tito y Berenice, fue decapitado (Dión Casio, epítome del libro 65 [15, 5]). Véase *RE* 8, 1, 1912, col. 529 (Von Arnim); *PIR*^{2} H 91.

HERMODOTO. Siglo I d.C. Es mencionado en un epigrama de Lucilio (*Antología griega* 11, 154).

HIPARQUIA DE MARONEA (*RE* 1). Siglos IV-III a.C. De familia rica, era hermana del cínico Metrocles y quiso casarse con Crates de Tebas, llegando a amenazar con suicidarse si no se le permitía contraer matrimonio. D. L. 6, 96-98 no menciona ninguna obra escrita por ella, pero la *Suda* I 517 consigna como suyos unos *Temas filosóficos* (*Φιλοσόφους Ὑποθέσεις*), *Epikheirēmata* y algunas *Cuestiones* (*Προτάσεις*) dirigidas a Teodoro el Ateo. Véase *RE* 8, 2, 1913, col. 1662 (Von Arnim).

HONORATO (*RE* 10). Siglo II d.C. Este cínico filosofaba envuelto en una piel de oso *(arktos)*. Por esta razón Demonax (Luciano, *Demonax*

19) le llamó Arcesilao *(Arkesilaos)* en lugar de Honorato. Véase *RE* 8, 2, 1913, col. 2276 (Von Arnim); *PIR*² H 195.

HORUS. Siglo IV d.C. Egipcio, hijo de Valente y hermano de Fanes. Luchador, en 364 fue uno de los vencedores en los Juegos Olímpicos de Antioquía (Libanio, *Ep.* 1278, 1279). También aparece como uno de los interlocutores de las *Saturnalia* de Macrobio. Véase *RE* 8, 2, 1913, col. 2489 (Seeck); *PLRE* 1.

IFICLES (*RE* 2, 3). Siglo IV d.C. Compañero del emperador Juliano en la época en que recibía formación de Mardonio. Juliano le recordaba con su «cabello sucio, con aspecto de ir medio vestido, cubriéndose los hombros con un mísero y viejo manto en pleno invierno» (Or. 9, 16, 198a). Es probable que se trate del Ificles mencionado por Libanio en una carta a Temistio en 356/357 (*Ep.* 508), y también del que fue enviado contra su voluntad en el año 375 por los epirotas ante el emperador Valentiniano, en Carnuntum, por demanda de Probo, a la sazón prefecto del pretorio. En lugar de obsequiar al emperador con un relato de los méritos de Probo, Ificles, famoso por la fuerza de su carácter, denunció abiertamente todos sus extravíos (Am. Marc. 30, 5, 8-10). Véase *RE* 9, 2, 1916, cols. 2018-2019 (Von Arnim y Seeck [estos dos artículos se repiten]); *PLRE* 1.

ISIDORO (*RE* 9). Siglo I d.C. Se burló públicamente de Nerón, quien lo castigó con el destierro de Roma y de Italia (Suetonio, *Nerón* 39, 5-6). Véase *RE* 9, 2, 1916, col. 2062 (Stein); *PIR*² I 55.

JANTIPO. Según Focio, *Bibl.* cod. 167, p. 114b25 Bekker, fue uno de los diez cínicos mencionados en la segunda parte del *Proemio*, hoy perdido, de Estobeo.

JENÍADES DE CORINTO (*RE* 2). Siglo IV a.C. Mientras navegaba hacia Egina, Diógenes el Perro fue capturado por unos piratas al mando de Escirpalo, y luego conducido a Creta y vendido (D. L. 6, 74). Cuando el heraldo le preguntó qué sabía hacer, Diógenes respondió: «Gobernar a los hombres.» Jeníades lo compró y lo llevó a Corinto, donde le encargó de sus hijos y del gobierno de la casa (D. L. 6, 74). Mónimo se contagió de la apasionada admiración de Jeníades por Diógenes cuando le escuchó ensalzar la bondad del filósofo tanto en palabras como en hechos

(D. L. 6, 82). Pero ¿qué historicidad puede atribuirse al papel de Jeníades en la biografía de Diógenes? ¿Deberíamos creer que el filósofo pasó el resto de su vida en la casa de Jeníades o bien, como otras anécdotas sugieren, que vivió como hombre libre en su tonel, en Corinto en verano y en Atenas en invierno? El episodio en el que interviene Mónimo en D. L. 6, 82 indica que puede haber un fondo de verdad en el relato, en torno al cual se formaron numerosas fabulaciones. En cualquier caso, el tema de la venta de Diógenes fue reutilizado por Menipo en su *Venta de Diógenes* (D. L. 6, 29), por Eubulo en su obra del mismo título (D. L. 6, 30) y por Cleómenes en su *Paidagōgikos* (D. L. 6, 75). Véase *RE* 9A2, 1967, cols. 1439-1440 (Von Fritz).

MÁXIMO HERÓN DE ALEJANDRÍA (*RE* 109). Siglo IV d.C. Cínico cristiano que luchó con el arriano Lucio tras la muerte de Atanasio. Cuando aún era amigo de Gregorio Nacianceno, que había pronunciado un halagador discurso sobre él (*Or.* 25), se ganó la confianza del obispo Pedro II y él mismo fue consagrado secretamente obispo de Constantinopla. Esto condujo a su ruptura con Gregorio y a las diversas referencias hostiles de éste en sus *Carmina* y *Epístolas*. La consagración de Máximo se declaró anticanónica en el concilio ecuménico de Constantinopla de 381. R. Weijenborg, en «Is Evagrius Ponticus the Author of the Longer Recension of the Ignatian Letters?», *Antonianum* 44, 1969, pp. 339-347, propone de manera poco convincente la identificación de Máximo Herón, Evagrio de Antioquía y Evagrio Póntico. Véase *RE* Supl. 5, 1931, col. 676 (Ensslin).

MELEAGRO DE GADARA (*RE* 7). C. 135-50; *floruit* en 96 a.C. Poeta cínico que vivió en Tiro y luego en Cos. Compuso sátiras al estilo de Menipo: las *Χάριτες* (Gracias), una obra que contiene una *Λεκίθου καὶ Φακῆς Σύγκρισις* (Comparación de las gachas de guisantes y la sopa de lentejas: Ateneo, *Deipnosofistas* 4, 157b), un *Simposio* (ibid. 11, 502c) y algunos epigramas de contenido predominantemente esotérico, de los que unos ciento treinta han sobrevivido. Los incluyó en la *Guirnalda* de epigramas antiguos que compuso en 70. Véase *RE* 15, 1, 1931, cols. 481-488 (Geffcken).

MENANDRO, llamado DRYMOS (Madera de Roble) (*RE* 17). Siglo IV a.C. Discípulo de Diógenes el Perro y admirador de Homero (D. L. 6, 84). Véase *RE* 15, 1, 1931, col. 764 (Von Fritz).

MENEDEMO DE LAMPSACO (*RE* 11). Siglo III a.C. Discípulo del epicúreo Colotes de Lampsaco, y luego del cínico Equecles de Éfeso, quien a su vez fue discípulo de Cleómenes y de Teombroto. Se suscitó una polémica entre Colotes y Menedemo, sobre todo en materia de poesía y ética. Parte de dicha polémica ha sido conservada en los papiros de Herculano. Es posible, como han sugerido, por ejemplo, Crönert y Mejer, que la sección dedicada a Menedemo en D. L. 6, 102 esté basada en una confusión con Menipo. Véase *RE* 15, 1, 1931, cols. 794-795 (Von Fritz).

MENESTRATO (*RE* 7). Siglo I d.C. Un epigrama de Lucilio lo presenta como cínico (*Antología griega* 11, 153). ¿Debería identificársele con un Menestrato mencionado por Lucilio en otro epigrama (ibid. 11, 104)? En *RE* 15, 1, 1931, col. 856, Von Fritz no se refiere al epigrama 11, 153.

MENIPO DE GADARA (*RE* 10). *Floruit* en la primera mitad del siglo III a.C. Esclavo fenicio al servicio de Batón, ciudadano de Ponto (D. L. 6, 99), de ahí el gentilicio «Sinopeo» que le asigna D. L. 6, 95. Obtuvo la libertad gracias a pedir limosna o a la usura (su sobrenombre era *Hēmērodaneistēs* [el que presta a tipos de interés diarios], y fue especulador de seguros marítimos). Pero esta tradición «es probablemente apócrifa, pues se apoya en la siempre dudosa autoridad de Hermipo» (Dudley, *A History of Cynicism*, p. 70). Fue discípulo de Crates de Tebas (D. L. 6, 95). Con el tiempo perdió todo su dinero a causa de una intriga y, desesperado, se ahorcó. Según D. L. 6, 101, sus obras comprendían trece libros, de seis de los cuales facilita el título. Entre ellos se cuenta *Necyia*, que había de ejercer una gran influencia sobre Luciano. Diógenes Laercio también nos recuerda que, según algunos, Dionisio y Zópiro de Colofón son los verdaderos autores de la obra menipea. Ateneo cita como suyos un *Simposio* (*Deipnosofistas* 14, 629f) y un *Arcesilao* (14, 664e), y D. L. 6, 29 hace uso de su *Venta de Diógenes*. Menipo influyó en Meleagro de Gadara, las *Saturae Menippeae* de Varrón, la *Apocolocyntosis* de Séneca y también en Petronio, Luciano y, más tarde, en Marciano Capella y Boecio. Véase *RE* 15, 1, 1931, cols. 888-893 (Helm).

MENIPO DE LICIA. Siglo I d.C. Eunapio, en sus *Vidas de filósofos y sofistas* 2, 1, 5, considera a Menipo de Licia uno de los representantes notables del cinismo, junto con Musonio, Demetrio y Carneades. Filostra-

to, en su *Vida de Apolonio de Tiana* 4, 25, presenta a Menipo de Licia como discípulo de Demetrio de Corinto, pero añade que Menipo y otros muchos fueron convertidos por Demetrio a las enseñanzas de Apolonio. Con Damis, Menipo transmitió cartas de Apolonio a Musonio, que por entonces estaba en prisión (ibid. 46). Este Menipo contaba veinticinco años de edad y su aspecto era el de un hermoso y caballeroso atleta (*ibid.* 25). Filostrato (ibid. 38) le sitúa junto a Apolonio entre quienes se opusieron a Nerón, y cuenta cómo fue embrujado por una lamia hasta que Apolonio le devolvió a la realidad.

METROCLES DE MARONEA. Siglo III a.C. Hermano de Hiparquia, esposa de Crates de Tebas. Fue discípulo, primero, de Teofrasto, luego de Jenócrates y finalmente de Crates (Teles, *Diatriba* 4A). De acuerdo con Hecatón de Rodas, quemó todos sus escritos, pero otros aseguran que lo que quemó eran las notas que tomó en la escuela de Teofrasto (D. L. 6, 95). Se especializó en la *chreia*, una anécdota breve o apotegma que puede aprenderse de memoria y repetir en los momentos difíciles de la vida. Los discípulos que en apariencia se le atribuyen al final de D. L. 6, 95, lo más probable es que lo fueran de Crates. Murió a edad muy avanzada conteniendo la respiración. Convendría señalar que Estilpón escribió un diálogo titulado *Metrocles* (fr. 190 Döring). Véase *RE* 15, 2, 1932, cols. 1483-1484 (Von Fritz).

MÓNIMO DE SIRACUSA (*RE* 10). Siglo IV a.C. Cuando era esclavo de un banquero corintio oyó hablar de Diógenes al amo de éste, Jeníades. Para abandonar a su propio amo y convertirse en discípulo de Diógenes se dedicó a tirar todo el dinero por la ventana. También conoció a Crates de Tebas (D. L. 6, 82). Ha dejado *Παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα* (Insignificancias mezcladas con disimuladas cosas serias), y por ello se le considera uno de los originales autores seriocómicos *(spoudaoigeloios)*. También ha dejado dos libros *Περὶ Ὁρμῶν* (Sobre los impulsos) y una *Exhortación a la filosofía.* Según Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* 7, 48, 87-88; 8, 5), Mónimo el Perro está relacionado con Jeníades de Corinto. En realidad, el Jeníades de Corinto en cuestión no es el amo de Diógenes, sino un filósofo de la primera mitad del siglo V a.C., quien postulaba que no existe criterio alguno de verdad, y que todas las impresiones y opiniones son falsas (*Reseñas sobre el pirronismo* 2, 18; *Adversus Mathematicos* 7, 53). Al vincular las ideas de Mónimo el Perro con las de Jenía-

des, probablemente Sexto confundió a un Jeníades con otro. Véase *RE* 16, 1, 1933, cols. 126-127 (Von Fritz).

MUSONIO RUFO (*RE* 1). Siglo I d.C. Filósofo estoico influido por el cinismo. Eunapio, en sus *Vidas de filósofos y sofistas* 2, 1, 5 le sitúa junto a Demetrio, Menipo y Carneades como uno de los representantes notables de aquella escuela. En realidad, Eunapio se basa en la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filostrato, quien se refiere a un Musonio de Babilonia, personaje que probablemente deriva de Musonio Rufo. (Véase Musonio de Babilonia en la sección V, más adelante.) En los escolios de Luciano, *De Peregrini Morte* 18, p. 221 Rabe, Musonio recibe de nuevo el título de «cínico», esta vez junto con Dión y Epicteto. Parece, sin embargo, que esta caracterización como cínico no implica aquí adhesión a una escuela en particular, sino que tan sólo significa que esos tres filósofos practicaban la *parrhēsia* característica de los cínicos. Véase *RE* 16, 1, 1933, cols. 893-897 (Von Fritz).

ONESICRITO DE ASTIPALEA. 380/375-305/300 a.C. Discípulo de Diógenes de Sínope (Plutarco, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* 10, 331e, *Vida de Alejandro* 65, 701c). Se han llevado a cabo intentos erróneos de identificarlo con Onesicrito de Egina, quien con sus dos hijos fue también discípulo de Diógenes el Perro. (Véase D. L. 6, 84: «Algunos dicen que es un egineta, pero Demetrio de Magnesia afirma que es natural de Astipalea.») Se unió a la expedición de Alejandro y fue el piloto de la nave real en un viaje río arriba por el Hidaspes y el Indo. El rey lo envió como intérprete cerca de los gimnosofistas de Taxila. En 324 Alejandro le obsequió con una corona de oro. Escribió una obra sobre Alejandro titulada *Πῶς 'Αλέξανδρος "Ηχθη (Cómo fue educado Alejandro)*, imitando la *Ciropedia* de Jenofonte. La fiabilidad de esta obra fue impugnada incluso en la antigüedad, pero quizá fue una fuente para la *Anábasis* de Arriano de Nicomedia. Strasburger se muestra contrario a la identificación de Onesicrito de Astipalea con su tocayo de Egina. Apoya su argumentación observando que D. L. 6, 75 presenta a Onesicrito de Egina como si fuera desconocido (*Onēsikriton tina* [un tal Onesicrito] de Egina) y sugiriendo que si el historiador tuvo dos hijos que fueron discípulos de Diógenes antes de que él acompañara a Alejandro, debía tener una edad bastante avanzada como para desempeñar las funciones que se le asignaron durante la expedición. Véase *RE* 18, 1, 1939, cols. 460-467 (Strasburger).

ONESICRITO DE EGINA. Siglo IV a.C. D. L. 6, 75 menciona a «un tal Onesicrito de Egina» que envió a sus hijos Andróstenes y Filisco, uno tras otro, a Diógenes, y luego, como ellos no regresaban, acudió al filósofo y quedó tan impresionado que permaneció a su lado como discípulo. Véase *RE* 18, 1, 1939, col. 461 (Strasburger).

PANCRATES (1) (*RE* 6). Siglo II d.C. Cínico que vivió en tiempo de Adriano y Antonino Pío. Filostrato, en *Vidas de los sofistas* 1, 23, cuenta que un día Loliano de Éfeso, que desempeñaba la cátedra de retórica en Atenas a la vez que el cargo de general hoplita, estuvo a punto de morir por lapidación en el barrio de los panaderos de la ciudad. Pancrates, que más tarde profesó la filosofía en el Istmo, se enfrentó a los atenienses y dijo: «Loliano no vende pan *ἀρτοπώλης* sino palabras *λογοπώλης*», lo cual distrajo a los presentes, que soltaron las piedras que tenían en las manos. Nada sugiere una identificación con el Pancrates mencionado por Alcifrón, *Ep.* 3, 55, p. 86 Hercher (véase Pancrates [2] en la sección IV, más adelante). Véase *RE* 18, 3, 1949, col. 619 (Von Fritz).

PANISCO. Núm. 172 en Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. La transcripción que da Baillet es [Pani]skos.

PARMENISCO (*RE* 2). Fechas desconocidas. Fue autor de un *Simposio de los cínicos* dedicado a un tal Molpis, y del que un amplio fragmento fue citado por Ateneo (*Deipnosofistas* 4, 156c-157d). Meleagro de Gadara está representado en él como el *progonos* de los cínicos en el banquete, que por tanto no pudo haberse celebrado antes de finales del siglo I a.C. Véase *RE* 18, 3, 1949, col. 619 (Von Fritz).

PASICLES DE TEBAS (*RE* 6). Siglo IV a.C. Hermano de Crates de Tebas, fue, según la *Suda*, voz. *Στιλπων* (*Σ* 1114), alumno de su propio hermano (por lo cual se incluye en esta lista). En realidad es mejor conocido como filósofo megárico y, de acuerdo con la *Suda* (ibid.), seguidor de Dióclides, a su vez alumno de Euclides. Sin embargo, Diógenes Laercio (6, 89) le describe como alumno de Euclides, pero es posible que *Εὐκλείδου* haya sido confundido aquí con *Διοκλείδου*. La *Suda* le presenta como maestro de Estilpón. Véase *RE* 18, 4, 1949, col. 2061 (Von Fritz).

PEREGRINO (*RE* 16), llamado PROTEO (*RE* 3). C. 100-165 d.C. Nacido en Pario, en Misia. Nuestro conocimiento sobre él proviene casi por entero de *Sobre la muerte de Peregrino*, de Luciano. Fue sospechoso de haber matado a su padre y haber huido con sus bienes a Palestina, donde entró en contacto con algunos cristianos. Estando asociado a ellos, fue enviado a prisión. Luego regresó a Pario y se convirtió en cínico, pero no tardó en reanudar sus viajes. Rompió con los cristianos y se trasladó a Egipto, donde estudió con el filósofo cínico Agatóbulo, con quien también estudió Demonax. Se hizo después predicador ambulante, viajó a Roma y regresó a Grecia. Gelio le oyó en Atenas. Peregrino conoció a Herodes Ático, a Demonax y al propio Luciano. Su suicidio por inmolación durante los Juegos Olímpicos de 165 fue tan teatral como patético, pero sirvió para ilustrar el desprecio cínico por la muerte y el sufrimiento. El rétor Menandro, *Peri Epideikt.* 2, 1, cita un *Ἐγκώμιον Πενίας [ἢ τοῦ] Πρωτέως τοῦ Κυνός*, que podemos suponer referido a Peregrino (véase M. Narcy, *DPhA* 1 voz «Alcidamas d'Élée», p. 108); por otra parte, la *Suda* Φ 422 atribuye un *Πρωτεὺς Κύων ἢ Σοφιστής* al primer Filostrato. Pero en realidad puede tratarse de dos obras separadas, *Πρωτεύς* y *Κύων ἢ Σοφιστής*, como sugiere W. Aly —en cuyo caso *Prōteus* se referiría al dios del mar y la segunda parte sería un título al estilo de Luciano—, o bien debemos admitir que a Peregrino se le sobreentiende en el título. Véase *RE* 19, 1, 1937, cols. 656-663 (Von Fritz); *RE* 23, 1, 1957, col. 975 (Aly).

POLIZELO (*RE* 5). Según Focio, *Bibl.* cod. 167, p. 114b25 Bekker, uno de los diez cínicos mencionados en la segunda parte del *Proemio* perdido de Estobeo. Véase *RE* 21, 2, 1952, col. 1865 (Ziegler).

(PO)SOCARES. Véase Socares.

QUITRÓN. Siglo IV d.C. Cínico conocido del emperador Juliano (*Or.* 7, 18, 224d). ¿Debería identificársele con Demetrio de Alejandría, conocido por «Citras», como sugirió O. Seeck, *RE* 4, 2, 1901, col. 2804? No hay argumentos en apoyo de ello. Véase *RE* 3, 2, 1899, col. 2532 (Von Arnim); *PLRE* 1; *DPhA* C 122.

SALUSTIO (Saloustios) (*RE* 39). Siglo V d.C. Este filósofo nacido en Siria es conocido, ante todo, a través de la *Vida de Isidoro*, de Damascio.

Estudió Derecho y recibió una formación retórica en Emesa del sofista Euneo. Habiendo decidido adoptar la vida del sofista, se trasladó a Atenas y desde allí a Alejandría, en compañía del filósofo neoplatónico Isidoro. En esa ciudad frecuentó las escuelas de retórica. A pesar de sus vinculaciones neoplatónicas, se entregó a la filosofía cínica, practicando una rigurosa austeridad ascética. Sostenía que para los hombres, filosofar no es sólo difícil, sino imposible, y procuró apartar de la filosofía a Atenodoro, miembro del círculo de Proclo. También riñó con el mismo Proclo. Permaneció por un tiempo cerca del príncipe dálmata Marcelino. Véase *RE* 1A2, 1920, cols. 1967-1970 (Praechter); *PLRE* 2 (7).

SECUNDO, EL FILÓSOFO SILENCIOSO. Comienzos del siglo II d.C. Conocido tan sólo a través de una anónima y legendaria *Vita*. A la muerte de su madre, de la que fue responsable, se impuso un voto de silencio y por ello fue considerado pitagórico. Sin embargo, se dice que al término de sus estudios regresó a su tierra, «observando el ascetismo del perro, llevando báculo y zurrón y dejándose crecer cabello y barba». El emperador Adriano trató en vano de hacerle romper su voto de silencio, aunque accedió a responder a veinte preguntas del emperador sobre temas filosóficos. Esas preguntas se han conservado junto con la anónima *Vita*. Cabe preguntarse si Secundo debe identificarse con el rétor ateniense del mismo nombre, a quien se conocía como «el Bolo», maestro de Herodes Ático, mencionado por Filostrato (*Vidas de los sofistas* 1, 26). En *RE* 2A1, 1921, col. 922, Fluss dedica un breve artículo a Secundo de Atenas, el filósofo del siglo I, pero sin abordar el problema. Sin embargo, en *RE* Supl. 8, 1956, en la voz «Zweite Sophistik», col. 767, R. Gerth identifica ambas figuras como una sola, pero sin aportar justificación alguna.

SERENIANO (*RE* 1). Siglo IV d.C. Juliano, en *Or.* 7, 18, 224d, lo presenta como contemporáneo. Véase *RE* 2A2, 1923, col. 1674 (Von Arnim); *PLRE* 1 (1).

SOCARES. Ésta (Sochares) es la forma adecuada del nombre según la corrección propuesta por Meineke (y no «Posocares» [Posochares] como figura en el ms. P de la *Antología griega* y en la *Suda* en la voz *Βλαύτη*). Este cínico sólo es conocido por dos epigramas de Leónidas de Tarento (siglo III a.C.) en la *Antología griega* (6, 293; 298). Véase S. Follet, «Les

cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale», en *Le cynisme ancien et ses prolongements*, ed. M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993, pp. 372-374.

SOTADES DE MARONEA (*RE* 2). Siglo III a.C. Poeta yámbico e inventor del *versus Sotadeus*, un metro menor jónico. La *Suda* (Σ 871) ha conservado el título de varias obras suyas. Entre ellas, debería señalarse una *Necyia*, cuyo tema es típicamente cínico. Es cierto que puede percibirse una atmósfera cínica en sus obras, dominadas por la *parrhēsia* y la *anaideia*. Véase *RE* 3A1, 1927, cols. 1207-1209 (Aly).

TEÁGENES DE PATRÁS (*RE* 11). Siglo II d.C. Originario de Patrás, fue discípulo de Peregrino, y en su elogio de éste cayó en el exceso, como lo demuestra sobre todo su tratamiento del suicidio de Peregrino por el fuego: le compara con los gimnosofistas de la India. Luciano le escuchó un elogio de su maestro en Elis, y en *Sobre la muerte de Peregrino* ataca a Teágenes y su versión del cinismo. Galeno (*Methodi Medendi* 13, 15; 10, 909-910 Kühn) recuerda que enseñaba públicamente todos los días en el Foro Trajano, en Roma, y cuenta que murió al recibir un tratamiento inadecuado para la inflamación del hígado por el médico Atalo, un alumno de Sorano. Pese a todo ello, ¿debería identificarse a este cínico con el filósofo Teágenes quien, de acuerdo con Luciano (*Cataplus* 6), se suicidó por el amor de «la cortesana de Megara»? J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlín, 1879, p. 90, n. 7, rechaza esta idea. Véase *RE* 5A2, 1934, cols. 1384-1349 (Anneliese Modrze).

TELES (*RE* 2). *Floruit* a mediados del siglo III a.C. Maestro de filosofía adscrito a la escuela cínica. Estobeo ha conservado siete extractos de sus diatribas, tomadas del epítome escrito por un tal Teodoro. Constituyen la muestra más antigua conocida de diatriba cínico-estoica. Teles menciona a varios filósofos cínicos: Diógenes, Crates, Metrocles, Estilpón y su modelo preferido, Bión de Borístenes. Véase *RE* 5A1, 1934, cols. 375-381 (Anneliese Modrze).

TEOMBROTO (*RE* 1). Siglos IV-III a.C. Discípulo de Crates a la vez que Cleómenes (véase *supra*) y Metrocles. Sus discípulos fueron Demetrio de Alejandría y Equecles de Éfeso. Este último fue igualmente discípulo de Cleómenes. Véase *RE* 5A2, 1934, cols. 2033-2034 (Anneliese Modrze).

TEOMNESTO (*RE* 12). Según Focio, *Bibl.* cod. 167, p. 114b25 Bekker, fue uno de los diez cínicos mencionados en la segunda parte del *Proemio*, obra perdida de Estobeo. Véase *RE* 5A2, 1934, col. 2036 (Anneliese Modrze).

TIMARCO DE ALEJANDRÍA (*RE* 9). Segunda mitad del siglo III a.C. Según D. L. 6, 95, Timarco, al igual que Equecles de Éfeso, fue discípulo de Cleómenes. ¿Debería identificársele (como sugiere Beckby en su edición de la *Antología griega*) con Timarco, hijo de Pausanias, de la tribu de Ptolemaïs, y al que Calímaco menciona en uno de sus epigramas (7, 520)? Véase *RE* 6A1, 1936, col. 1238 (Nestle).

TRÁSILO (*RE* 6). Siglo IV a.C. Este cínico vivió en tiempos de Antígono Monoftalmo (c. 382-301). Plutarco (*Regum et Imperatorum Apophthegmata, Antigonus* 15, 182e; véase *De Vitioso Pudore* 7, 531f, donde menciona a un cínico, pero no da el nombre) y Séneca (*De Beneficiis* 2, 17, 1) recogen una anécdota que reúne a Antígono Monoftalmo, sucesor de Alejandro, y al cínico Trásilo. Este último pide al rey una dracma y recibe la respuesta de que semejante suma es indigna de un monarca; entonces le pide un talento y se le contesta que ese dinero es indigno de un cínico. Véase *RE* 6A1, 1936, col. 581 (Anneliese Modrze).

URANIO CÍNICO (Ouranios Kynikos). N.º 562 en J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 42, El Cairo, 1926. ¿Cabe imaginar que un cínico adoptara como nombre una expresión generalmente aplicada a Diógenes? En efecto, en los *Meliambi* de Cercidas de Megalópolis, se hace referencia a Diógenes como «el vástago de Zeus» y «verdadero *ouranios kuōn*» (D. L. 6, 76). En un epigrama de la *Antología griega* (11, 158), Antípatro de Tesalónica también recuerda que Diógenes fue un perro celestial, y el propio filósofo, en una carta apócrifa a su padre Hicetas [*sic: Ep.* 7], afirma: «Me llaman perro celestial [*κύων ὁ οὐρανοῦ*], no terrenal.»

VARRÓN, Marco Terencio (*RE* 84). 116-27 a.C. Entre otras obras, escribió *Saturae Menippeae*. Probablemente por esta imitación de Menipo, Tertuliano (*Apologeticus* 14, 9) le llama *Romanus Cynicus*. Véase *RE* Supl. 6, 1935, cols. 1172-1277 (Dahlmann).

ZENÓN DE CITIO (*RE* 2). C. 335-263 a.C. Antes de encontrar el estoicismo, Zenón fue seguidor de Crates de Tebas (D. L. 7, 2). Su primera obra, la *República*, «escrita sobre la cola del Perro» (D. L. 7, 4), parece haber evidenciado una considerable influencia cínica. Fue discípulo de otros filósofos: Estilpón, de quien Crates trató de apartarle; los académicos Jenócrates y Polemón (D. L. 7, 2); y el megárico Diodoro Crono (D. L. 7, 25). Véase *RE* 10A, 1972, cols. 83-121 (Von Fritz).

II. CÍNICOS ANÓNIMOS

1. Siglo IV a.C. Ateneo, *Deipnosofistas* 9, 366b-c. Antífanes, poeta de la Comedia Media (siglo IV a.C.), cita algunas líneas de un cínico anónimo en su comedia *El zurrón*. (Esa persona podría clasificarse igualmente entre los cínicos ficticios.)

2. Siglos IV-III a.C. Gregorio Nacianceno, *Carmina* 1, *Poemata Theologica* 2, *Poemata Moralia* 10: *De Virtute* 250-258; *PG* 37 col. 698. El autor alude a uno de los ἀρχαίων κυνῶν que compareció ante un rey inidentificado y le pidió comida. El monarca concedió un talento de oro al cínico, quien lo aceptó. A la vista de su benefactor, el filósofo dio media vuelta y compró una hogaza de pan, por la que pagó el talento entero. Mientras lo hacía, comentó: «Era este pan lo que yo quería, no humo [τῦφος] que no puede comerse.»

3. Siglos IV-III a.C. D. L. 7, 17. Un cínico pidió aceite a Zenón, que se lo negó. Cuando el hombre se marchaba, Zenón le invitó a considerar cuál de ellos era más descarado.

4. Siglo I a.C. y I d.C. Antípatro de Tesalónica (*Antología griega* 11, 158) se burla de un cínico que, según él, usurpa los atributos de Diógenes.

5. Siglo I d.C. Marcial, *Epigramas* 4, 53. Un cínico anciano, con el cabello y la barba sucios, vestido con harapos y llevando un báculo y un zurrón, se encuentra con frecuencia en el santuario del templo de Minerva y en el umbral del templo de Augusto, donde pide para comer.

6. Siglo I d.C. Un filósofo al parecer cínico es atacado por Lucilio (*Antología griega* 11, 155).

7. Siglo I d.C. Lucilio (*Antología griega* 11, 410) critica a un *gourmet* cínico cuyos refinados gustos desmienten sus hermosas palabras.

8. Siglo II d.C. Luciano, *Demonax* 48. Demonax ve a un cínico con

manto y zurrón, pero con una barra (ὕπερον) en lugar de bastón. El cínico organiza un tumulto y dice ser seguidor de Antístenes, Crates y Diógenes. Demonax replica: «¡No mientas! Tú eres en realidad discípulo del Hijo de la Barra [Ὑπερείδου].»

9. Siglo II d.C. Luciano, *Demonax* 50. Un cínico subido a una piedra llamó al procónsul sodomita. El procónsul, presa de la ira, ordenó que el cínico fuera azotado o desterrado. Demonax intervino y rogó a la autoridad que perdonara a aquel hombre, pues se limitaba a practicar la tradicional *parrhēsía* (libertad de discurso). El procónsul accedió, pero preguntó cómo debería castigar al hombre si osaba repetir su afrenta. Demonax replicó: «Mándalo depilar».

10. Siglo II d.C. Artemidoro, Ὀνειροκριτικά 4, 33, p. 267, 6-14 Pack. Un cínico se pelea con el filósofo Alejandro (posiblemente Alejandro de Seleucia, secretario de Marco Aurelio) y le golpea en la cabeza con su bastón.

11. Siglo II d.C. *Act. Mart. Apoll.* 33, p. 98, 22-23 Musurillo. En el juicio del mártir Apolonio Sacas en los años 180-185, un cínico estuvo presente junto con otros sabios.

12. Siglo IV d.C. Juliano, *Ep.* 26, 414d (a Máximo el Filósofo). El emperador cuenta al filósofo neoplatónico Máximo de Éfeso, su antiguo profesor, que ha conocido a un cínico, con manto y báculo, cerca de Besançon. A distancia, le confundió primero con Máximo y luego con su mensajero.

13. Siglo IV d.C. Juliano, *Or.* 9, 180d, se refiere a un cínico que acusa a Diógenes de vanagloria y le recrimina haberse comido un pulpo crudo. Pero ese mismo cínico, según observa Juliano, se niega a bañarse en agua fría pese a estar en plena juventud.

14. Siglo IV d.C. David, *Prolegomena Philosophiae* 11, cita las palabras dirigidas a Juliano por un cínico «ya medio reseco [ἡμίξηρος]».

III. Personas cuya vinculación con el cinismo es incierta

Demetrio de Alejandría, llamado Citras (*RE* 63). Siglo IV d.C. Ya era muy anciano cuando se le sometió a juicio, bajo Constantino II en Escitópolis, en 359, acusado de ser pagano y haber ofrecido sacrificios. Interrogado y torturado, no se doblegó. Fue absuelto y se le permitió regresar a su ciudad natal de Alejandría (Amiano Marcelino 19, 12,

12). La identificación, sugerida por Seeck, de Citras con Quitrón (Sección I, *supra*) no tiene otro fundamento que la semejanza de sus nombres. Véase *DPhA* D 47a.

DIODORO DE ASPENDO (*RE* 40). Siglo IV a.C. Filósofo pitagórico próximo al cinismo por su estilo de vida y su apariencia: llevaba barba y el cabello largo e iba descalzo y sucio. Fue contemporáneo de Arquestrato de Gela y del músico Estratónico (Ateneo, *Deipnosofistas* 4, 163d-f). De acuerdo con Sosícrates en el Libro 3 de las *Sucesiones*, fue la primera persona en doblar su manto, que iba a ser una práctica común entre los cínicos. Sin embargo, Diocles de Magnesia y Neantes de Cízico sostienen que tal costumbre debe su origen a Antístenes (D. L. 6, 13). Véase *RE* 5, 1, 1903, col. 705 (Wellmann).

EUBÚLIDES. Siglo III a.C. Según la obra de este autor *Sobre Diógenes*, fue este último y no su padre quien invalidó la moneda, por lo que ambos tuvieron que exiliarse (D. L. 6, 20 = fr. 67[?] Döring). ¿Debería identificarse al Eubulo de 6, 30-31 (véase entrada siguiente) con el Eubúlides mencionado en D. L. 2, 42 (= fr. 66 Döring), quien informa de que Sócrates, durante su juicio, se ofreció a pagar una gratificación de cien dracmas; o con el filósofo megárico Eubúlides de Mileto? Esta última sugerencia la rechaza Natorp en *RE* 6, 1, 1907, col. 870, voz «Eubulides» (8). Véase K. Döring, *Die Megariker*, Amsterdam, 1972, p. 114.

EUBULO. Siglo III a.C. Autor de una *Venta de Diógenes* que parece haber sido una especie de novela pedagógica. Diógenes Laercio (6, 30-31) cita un largo extracto de esa obra. ¿Debería corregirse *Euboulos* por *Euboulides*, y por tanto Eubulo se identificaría con Eubúlides, como sugirió Ménage (= *App. crit.* de Long a D. L. 6, 30)?

HERMIAS DE CURIO (*RE* 10). En Ateneo, *Deipnosofistas* 13, 563d-e, el cínico Mirtilo cita cinco líneas de los *Iamboi* de Hermias, en los que ataca la hipocresía estoica en un metro y con una amargura que recuerda los cínicos. Véase *RE* 8, 1, 1912, col. 732 (Maas).

HOSTILIANO (*RE* 1). Siglo I d.C. Uno de los filósofos expulsados de Roma por Vespasiano en 74. Fue enviado a las islas junto con Demetrio

el Cínico (Dión Casio, epítome del Libro 65, 13, 2). Pero ¿es un cínico o un estoico? Si es esto último, ¿debería identificársele con el filósofo estoico C. Tutilio Hostiliano? Véase *RE* 8, 2, 1913, col. 2501 (Stein); *PIR*² H 222.

NILO. Siglo IV d.C. El emperador Juliano, que también lo llamaba Dionisio, se burlaba de él en una carta que escribió en Antioquía (*Ep.* 82). Este aristócrata había rechazado el cargo que le ofreciera Juliano. Tratando de justificarse y de recuperar el favor de Juliano, le envió un texto en el que se excusaba y rogaba al emperador que aceptara sus servicios. El soberano respondió con una carta abierta en la que recriminaba a Nilo su presunción e impertinencia. En una carta que parece datar de finales del año 362, Libanio (*Ep.* 758; véase también *Or.* 18, 198) invoca este infortunio de Nilo como si acabara de ocurrir. Para R. Asmus («Zur Kritik und Erklärung von Julian. Ep. 59 ed. Hertl», *Philologus* 71, 1912, pp. 376-389), Nilo formaba parte del grupo de cínicos molestos con Juliano. Pero J. Geffcken (*Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914, pp. 158-159) refuta esta hipótesis. En cualquier caso, está claro que Juliano le reconocía como filósofo al que objetaba su *parrhēsia* y su extremo engreimiento, así como su conducta extravagante y su inmoderado lenguaje. Véase *PLRE* 1 (2).

SOSTRATO HERACLES (*RE* 6a). Siglo II d.C. Este Sostrato es conocido a través de *Demonax* 1 («el beocio Sostrato, a quien los griegos llamaban Heracles y le consideraban verdaderamente ese héroe»), donde Luciano manifiesta haberle dedicado una obra, que por desgracia se ha perdido. Vivió al aire libre en el monte Parnaso, y construyó caminos y puentes. ¿Deberíamos considerarlo cínico, como hicieran Dudley (*A History of Cynicism*, p. 182) y Weber («De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore», *Leipziger Studien zur Classischen Philologie* 10, 1887, p. 237)? J. F. Kindstrand («Sostratus-Hercules-Agathion: The Rise of a Legend», *Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis*, 1979-1980, pp. 50-79) se reserva el juicio, aduciendo que resulta difícil considerar a Sostrato miembro de una escuela en particular, aunque Luciano interpreta su carácter según las peculiaridades cínicas y lo ve más como un campeón de una filosofía práctica. Kindstrand se pregunta sobre todo si el Sostrato de Luciano debería identificarse con el Heracles-Agathion descrito por Herodes Ático (en *Vidas de sofistas*, de Filostrato, 2, 1, 7) como hombre

de «cejas hirsutas que se juntan como si fueran una sola», «temperamento impulsivo», «nariz aquilina» y «un cuello fuerte», que iba «vestido con pieles de lobo» y luchaba con animales salvajes, así como con el Sostrato de Plutarco (*Quaestiones Convivales* 4, 1, 660e). Al final, Kindstrand decide que esa identificación es posible. Véase *RE* Supl. 8, 1956, col. 782 (Johanna Schmidt).

TEOXENO. ¿Siglo IV a.C.? Luciano, *Scytha* 8, informa de que Anacarsis fue el único bárbaro iniciado en los misterios de Eleusis, «si hay que creer a Teoxeno, quien también suministra este dato». Se le vuelve a encontrar en el sofista del siglo IV Himerio (*Or.* 29 Colonna). Basándose en este testimonio, A. Colonna (*Scripta Minora*, Brescia, 1981, pp. 127-129) sugiere que Teoxeno podría ser un filósofo cínico de mediados o finales del siglo IV a.C. que escribió un libro sobre Anacarsis, el cual pudo ser utilizado por Luciano y más tarde por Himerio. También menciona un escolio sobre Teócrito 1, 3-4 (p. 32, 1 C. Wendel), que reza: «Teoxeno dice que Pan es un dios celestial.»

ZOILO DE ANFÍPOLIS, llamado HOMEROMASTIX (*RE* 14). Siglo IV a.C. Adversario de Isócrates y crítico de Homero. De creer a Eliano (*Varia Historia* 11, 10), recibió el sobrenombre de *kuōn rhētorikos* debido a su vestimenta y su agresividad cínicas. Según la *Suda* Z 130, fue rétor y filósofo. Dionisio de Halicarnaso (*Epistula ad Pompeium Geminum* 1, 16) recuerda que Zoilo y sus discípulos criticaban las doctrinas de Platón. También se sabe que fue discípulo de Polícrates (El. ibid.) y maestro de Anaxímenes de Lampsaco (*Suda* A 1989). Aun así los historiadores divergen sobre si fue o no filósofo cínico. Véase *RE* Supl. 15, 1978, cols. 1531-1554 (Gärtner).

IV. CÍNICOS DE LAS PSEUDOEPIGRÁFICAS *EPÍSTOLAS CÍNICAS*

En esta sección incluiremos solamente a los destinatarios de las cartas escritas por cínicos que, de otro modo, serían desconocidos. Así, no constan filósofos como Platón, Antístenes, Crates, Hiparquia, Metrocles, Mónimo y Zenón; figuras políticas como Dionisio, Pérdicas, Alejandro y Antípatro; ni personas que nos consta no fueron cínicas, como Hicetas *(sic)*, padre de Diógenes, u Olimpias, su madre.

Destinatarios de las *Epístolas cínicas*

Epístolas de Diógenes

AGESILAO, *Ep.* 22
AMINANDRO, *Ep.* 21
ANAXILAO, *Ep.* 19
ANNICERIS, *Ep.* 27
ANTÁLCIDES, *Ep.* 17
APOLEXIS, *Epp.* 13, 16, 18
ARUECAS, *Ep.* 49
CÁRMIDAS, *Ep.* 50
EPIMÉNIDES, *Ep.* 51
EUGNESIO, *Ep.* 8
FANÓMACO, *Ep.* 33
FENILO, *Ep.* 31
HIPÓN, *Ep.* 25
LÁCIDES, *Ep.* 23; véase *Ep.* 37
MELESIPE, *Ep.* 42
MELESIPO, *Epp.* 20, 41
RESO, *Ep.* 48
SOPOLIS, *Ep.* 35
TIMÓMACO, *Ep.* 36

Epístolas de Crates

APER, *Ep.* 35
DINÓMACO, *Ep.* 36
EUMOLPO, *Ep.* 13
GANIMEDES, *Ep.* 23
HERMAISCO, *Ep.* 4
LISIS, *Ep.* 10
MNASO, *Ep.* 9
ORIÓN, *Ep.* 12
PATROCLES, *Ep.* 19

Cínicos mencionados en las *Epístolas cínicas*

FRÍNICO DE LARISA. La *Ep.* 48 de Diógenes lo presenta como discípulo de éste (*ἀκουστὴς ἡμῶν*).

HIJO DE FILOMÉTOR, EL. En la *Ep.* 3, 40 de Alcifrón (de Filométor a Filiso), Filométor se lamenta de que su hijo fuera a la ciudad a vender madera y cebada y decidiera vivir como un cínico al que conoció allí, en lugar de volver al campo.

PANCRATES (2). La *Ep.* 3, 55, 5 de Alcifrón (de Autocleto a Hetemaristo) narra un simposio ofrecido por Escamónides con motivo del cumpleaños de su hija. Estaban presentes muchos filósofos de diferentes escuelas, entre ellos el cínico Pancrates, descrito con el «equipo» y la desvergüenza típicos de su escuela. Von Fritz sugiere que en esta carta, que

copia el *Simposio* de Luciano, Alcifrón reemplazó por otros los nombres dados por Luciano, pese a lo cual mantienen, en cierto modo, sus orígenes relacionados con Luciano. Así, el cínico Alcidamas en Luciano παγκρατιάζει con Satirión; o sea, el nombre Pancrates en Alcifrón. Pero J. Schwartz («Onomastique des philosophes chez Lucien de Samosate et Alciphron», *Antiquité Classique* 51, 1982, p. 263) cree que el nombre proviene de *Philopseudes*, de Luciano, donde hay un mago egipcio llamado Pancrates. Sea cual sea la verdad, es más o menos cierto que el Pancrates de Alcifrón nada tiene que ver con el Pancrates filósofo cínico mencionado por Filostrato (véase Sección I, Pancrates [1]).

NOTA: También convendría señalar que cuatro cartas de Teofilacto Simocata (siglo VII, *Epp.* 19 [*a Crises*], 43 [*a Demónico*], 46 [*a Aristarco*] y 76 [*a Soción*]) se presentan como enviadas por un tal Diógenes. ¿Se trata del filósofo cínico? No podemos saberlo con certeza, pero parece muy probable.

V. CÍNICOS CASI CON SEGURIDAD FICTICIOS, QUE APARECEN EN LA LITERATURA

Además de los personajes cuyos nombres se hallan en las *Epístolas cínicas* y que pueden ser ficticios, creo que vale la pena mencionar determinado número de cínicos que aparecen en obras literarias (por ejemplo, las de Luciano y Ateneo), pero que lo más probable es que tengan más de invención que de realidad histórica.

AGATOCLES. A este cínico probablemente se le dio un nombre ficticio en un manual de retórica del que se han conservado fragmentos en *PMilVogliano*, editado por G. Bastianini en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, 1.ª parte, vol. 1*, Florencia, 1989, pp. 92-93.

ALCIDAMAS. Personaje del *Simposio* de Luciano que manifiesta el impudor cínico.

CARNEYO DE MEGARA. Parmenisco alude a este personaje en el *Simposio de los cínicos*, citado por Cinulco en Ateneo, *Deipnosofistas* 4, 156c-e. Líder de un grupo de seis «perros», Carneyo acudió a una comida ofre-

cida por Cebes de Cízico durante el festival de Dionisos en Atenas. Véase *DPhA* C 45.

CEBES DE CÍZICO. Es probable que se tratara de un cínico (véase entrada anterior). Nada nos permite identificarlo como el autor del *Pinax de Cebes*. Véase *RE* 11, 1, 1921, col. 103, voz «Kebes (2)» (Von Arnim). Véase *DPhA* C 61.

CINISCO. Aparece en dos diálogos de Luciano: *El viaje descendente o el Tirano 7*, donde se dice que murió después de haber comido un pulpo crudo, y *Zeus refutado*, donde es interlocutor de ese dios. Véase *DPhA* C 230.

CINULCO. Véase Teodoro.

CRATÓN. El interlocutor de Licino en *Sobre la danza*, de Luciano. Licino alude a él como un perro con los dientes afilados (*Salt.* 4). Así como Demetrio el cínico inicialmente se mostró hostil a la danza, pero rectificó tras presenciar la actuación de una famosa bailarina; Cratón estaba en principio en contra de ese arte, pero se dejó convencer por los argumentos de Licino. Véase *DPhA* C 209.

HERÓFILO (*RE* 3). Siglo III a.C. En el *Icaromenipo* de Luciano, 16, Menipo dice haber visto a este cínico durmiendo en un burdel. Véase *RE* 8, 1, 1912, col. 1104 (Von Arnim).

HIPÉRIDES. En el *Demonax* de Luciano, 48, aquél le dice a un cínico que lleva una barra (*ὕπερον*) y que manifiesta ser discípulo de Antístenes, Crates y Diógenes (véase *supra*, Sección II n.º 8) que lo más probable es que sea discípulo del Hijo de la Barra (*Ὑπερείδου*). No se sabe si este nombre se inventó como una broma o si corresponde a alguna persona real, por ejemplo, a Hipérides el rétor.

MIRTILO (*RE* 7). Uno de los interlocutores de los *Deipnosofistas* de Ateneo, que sustentaba puntos de vista cínicos y atacaba a los estoicos. Era hijo de un zapatero tesalonicense. Ulpiano se refiere a él como un *didaskalos* (*Deipn.* 9, 386e), y en otros lugares de los *Deipnosofistas* se le menciona de nuevo como *grammatikos* (13, 610c). Véase *RE* 16, 1, 1933, col. 1166 (Hanslik).

MUSONIO DE BABILONIA. Este personaje es mencionado varias veces por Filostrato como corresponsal de Apolonio de Tiana, a través de los intermediarios Menipo y Damis. Fue encarcelado por Nerón, y en el diálogo de Luciano *Nerón o la apertura del Istmo* debate con el cínico Demetrio. De acuerdo con Von Fritz, anécdotas originalmente atribuidas a Musonio Rufo acabaron asociándose a la figura de Musonio de Babilonia. Véase *RE* 16, 1, 1933, col. 887 (Von Fritz).

NICIÓN, llamada PERRA MOSCA. Cortesana en el *Simposio de los cínicos*, de Parmenisco (véase Aten., *Deipn.* 4, 157a). Cita el *Χάριτες*, de Meleagro de Gadara, y a «Antístenes el Socrático».

TEODORO. Presentado por Ateneo en *Deipnosofistas* 15. Demócrito de Nicomedia le llama Teodoro en 15, 669e y declara que ése es su nombre verdadero, pero en 15, 692b aparece como Teodoro Cinulco («Conductor de Perros»). En el banquete se le muestra como el principal oponente de Ulpiano de Tiro.

TESMÓPOLIS. Filósofo estoico que aparece en la obra de Luciano *Empleos retribuidos en grandes casas* 33-34. Él estuvo a cargo del gobierno de la casa de una mujer rica que, un día, le pidió se hiciera cargo de su perra durante un viaje. Debía disponer de una yacija y era preciso asegurarse de que no carecía de nada. Presionado, Tesmópolis acabó por aceptar. Durante el viaje, la perra se le orinó encima, ladró, le lamió las barbas e incluso parió una camada sobre sus ropas. Un libertino que se sentaba junto a él en el carruaje le hizo mofa durante una comida, diciéndole: «Por lo que se refiere a Tesmópolis, todo cuanto puedo decir es que nuestro estoico ha terminado yéndose con los perros [o sea, se ha convertido en cínico].»

VI. UN CÍNICO POR EQUIVOCACIÓN

NABAL. Por asociación con el hebreo *kéléb* (perro), los Setenta en 1 Reyes (= 1 Samuel) 25, 3 traducen equivocadamente la palabra *kālibbī*, utilizada en referencia a Nabal, como *kynikos*. Pero el término significa «calebita», «de la tribu de Caleb». No obstante, ignoramos si la palabra *kynikos* en los Setenta significa «cínico» en sentido técnico. La traducción

podría significar que Nabal se comportaba como un perro. En cualquier caso, los lectores de la Biblia griega entendieron que *kynikos* significaba que Nabal era un cínico. Por esta razón Flavio Josefo (*Antigüedades judías* 6, 296) dice que Nabal fue «tosco y rudo, pues vivía de acuerdo con el ascetismo cínico».

VII. Personas que no fueron cínicas, pero a las que se conocía como «perros»

Aristipo de Cirene (*RE* 8). En D. L. 2, 66 se dice que Diógenes llamaba a Aristipo perro real, porque obtenía el mayor placer de lo que estaba a su alcance sin preocuparse demasiado por lo que no lo estaba. Véase *RE* 2, 1, 1895, cols. 902-906 (Natorp).

Aristogitón (*RE* 2). En el primer discurso *Contra Aristogitón*, atribuido a Demóstenes (*Or.* 25, 40), este orador ateniense del siglo IV a.C. fue llamado «perro del pueblo». Según la *Suda* A 3912, recibió el sobrenombre de «perro» por su impudicia. Véase *RE* 2, 1, 1895, cols. 931-932 (Thalheim).

Menedemo de Eretria (*RE* 9). 339/337-247 a.C. Según D. L. 2, 140, los habitantes de Eretria sospechaban de él al principio, y le llamaban perro y farsante; pero más tarde fue muy admirado, y le confiaron el gobierno del Estado.

Tersites. En Luciano, *Demonax* 61, este último canta las alabanzas del homérico Tersites (*Il.* 2, 212-277), llamándole orador de masas de estilo cínico.

VIII. Títulos en los que aparece la voz «perro»

La palabra «perro» aparece en los títulos de varias obras literarias. Por desgracia, las más de las veces resulta imposible saber en qué sentido.

Ateneo 6, 247e menciona una línea de una comedia titulada *Kynēgetai* (¿«Conductores de perros»?), de Anaxándrides, un poeta de la Comedia Media.

Ateneo 7, 280c y 13,570f y 587e-f cita varias líneas de una *Kynagis Cynagis* (¿«Conductora de perros»?), de Filetero, un poeta de la Comedia Media.

D. L. 8, 89 (= Eudoxo, fr. 374 Lasserre): Eratóstenes dice en *Contra Batón* que Eudoxo (siglo IV a.C.) también compuso unos *Diálogos de perros.*

Suda Φ 422 (4, 734, 11-17 Adler): «El primer Filostrato, hijo de Vero y padre del segundo Filostrato, fue sofista y ejerció en Atenas en tiempos de Nerón. Escribió... *El perro o el sofista* [?].» Sobre este título, véase la entrada correspondiente a Peregrino Proteo, *supra*, Sección I.

Suda E 3023 (2, 411, 27 Adler): «Hermágoras de Anfípolis, filósofo y discípulo de Perseo [siglo III a.C.].» Escribió diálogos, entre ellos un *Misokuōn.*

APÉNDICE B

¿QUIÉN FUE EL PRIMER PERRO?

M.-O. Goulet-Cazé

¿Quién fue el primer Perro? Las opiniones se dividen entre Antístenes y Diógenes de Sínope. El primero era un seguidor de Sócrates cuyos méritos para ser considerado el primer cínico se apoyan en una tradición de antiguas fuentes, cuyo único defecto radica en que son tardías (Epicteto, Dión Crisóstomo, Eliano, Diógenes Laercio, Estobeo y la Suda). En cuanto a Diógenes, su prioridad es defendida por la erudición moderna.[1] Todos los argumentos recientemente reunidos por G. Giannantoni abonan la idea de que el cinismo se origina con Diógenes.[2] Algunos de tales argumentos los desarrolla Long en su colaboración en este volumen. Las aportaciones de Long y de Giannantoni parecen convincentes.[3]

1. E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922; K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus Suppl. 18, 2, Leipzig, 1926; D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century* A.D., Londres, 1937; reimpr. Nueva York, 1974, y Chicago, 1993.

2. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1990, 4, 226-233, n. 24, «Antistene: La presunta fondazione della scuola cinica»; id., «Antistene fondatore della scuola cinica?», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, eds., *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, París, 1993, pp. 15-34; véase también H. Bannert, «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1, 1979, pp. 49-53; para un punto de vista diferente, K. Döring, «Diogenes und Antisthenes», en G. Giannantoni y otros, *La tradizione socratica*, Nápoles, 1995, pp. 125-150.

3. Véase también M.-O. Goulet-Cazé, «Le Livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, pp. 3880-4048, especialmente el *excursus* (pp. 3951-3970) titulado «Le *bios* d'Antisthène», en el que nuestro análisis del capítulo de Diógenes Laercio sobre la vida de Antístenes tiende a confirmar la hipótesis de que los estudios de Antístenes bajo la dirección de Diógenes fueron inventados con posterioridad, a fin de atribuir una filiación socrática a la Stoa.

No obstante, quisiéramos añadir aquí un elemento en el que creemos nadie ha reparado; algo que tal vez nos induzca a poner en tela de juicio la hipótesis, actualmente dominante, de que el cinismo se originó con Diógenes. En su *Retórica*, Aristóteles escribe: «Cefisodoto solía llamar a los trirremes "molinos de viento coloreados", y el Perro solía llamar a las tabernas [*ta kapēleia*] "las mesas de rancho [*ta phiditia*] del Ática".»[4] Los especialistas quizá se han precipitado un tanto al afirmar que el «Perro» en cuestión no podía ser otro que Diógenes.[5] El punto reviste capital importancia, pues si se pudiera demostrar que en realidad se alude a Antístenes, entonces tendríamos una prueba del siglo IV de que fue Antístenes y no Diógenes el primero en ser conocido como «el Perro».

Este pasaje requiere algunas observaciones. Aristóteles nunca menciona a Diógenes. Éste sería, pues, el único lugar donde alude a nuestro filósofo. Pero sí menciona a Antístenes en cinco ocasiones, una de las cuales se da precisamente en el Libro 3 de la *Retórica*. Este segundo pasaje merece ser citado, pues, y esto resulta bastante curioso, también menciona al orador del siglo IV Cefisodoto: «Así, Antístenes comparó a Cefisodoto, que era delgado, con el incienso, porque causaba placer a medida que se consumía.»[6]

¿No es al menos probable que Aristóteles, refiriéndose con unas pocas páginas de diferencia a Cefisodoto y Antístenes por una parte, y a Cefisodoto y al Perro por otra, estuviera tratando en ambas ocasiones de la misma persona? Otro detalle —secundario, ciertamente, pero no desdeñable— podría parecer que abona esta hipótesis. El «Perro» evocado por Aristóteles hace una comparación relativa a las tabernas del Ática; ahora bien, en los *Deipnosofistas* de Ateneo leemos lo siguiente: «Antístenes afirma en el tratado *Sobre la fisiognomia*: "Pues esas mujeres taberneras [*hai kapēlides*] deben alimentar a sus cochinillos tanto si quieren como si no."»[7]

El interés de este fragmento, en apariencia obsceno, reside en que

4. Aristóteles, *Retórica* 3, 10, 1411a24-25 (= V B 184 Giannantoni). El significado del pasaje es oscuro; véase A. Wartelle en su edición Budé de la *Retórica* (vol. 3, París, 1973, p. 116, n. 13).

5. Así, Dudley (*supra*, n. 1), p. 23; Wartelle (*supra*, n. 4), p. 66, n. 1; Giannantoni (*supra*, n. 2), pp. 4, 491, n. 47, «Diogene: L'epiteto "cane"».

6. Aristóteles, *Retórica* 3, 4, 1407a10.

7. Ateneo, *Deipnosofistas* 14, 656f (= V A 62 G), según la traducción de C. B. Gulick en la Loeb Classical Library (vol. 7, Londres, 1941, p. 21).

nos permite afirmar que Antístenes hablaba de tabernas —que era precisamente el tema tratado por «el Perro» de la *Retórica*— en una obra cuyo título completo, tal como nos lo ha conservado Diógenes Laercio (6, 15), era *Sobre los sofistas: Tratado de fisiognomía (Peri tōn Sophistōn Physiognōmonikos)*. Podríamos así disponer, gracias al testimonio de Aristóteles, de un nuevo fragmento del tratado de Antístenes sobre fisiognomía. Todos estos detalles, añadidos al hecho de que el sobrenombre de Antístenes fuera *Haplokuōn* (¿Perro simple? ¿Perro puro? ¿Perro natural),[8] nos invitan a ver en «el Perro» de la *Retórica* no a Diógenes sino a Antístenes.

Estas observaciones sugieren que en Atenas, a mediados del siglo IV a.C., cuando un filósofo como Aristóteles hablaba del «Perro», sus lectores debían entender que se estaba refiriendo a Antístenes. Por desgracia, esto no resuelve el problema de si Diógenes asistió a las disertaciones de Antístenes, ni responde a la pregunta de quién fue el iniciador del movimiento cínico.

8. Véase D. L. 6, 13. Sobre el significado de este sobrenombre aplicado por Bruto en el siglo I a.C. al político Favonio, discípulo de Catón de Útica (Plutarco, *Bruto* 34, 7), véase M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2723-2724.

COLABORADORES

MARGARETHE BILLERBECK estudió Filología clásica en Basilea, Berlín y Oxford. Actualmente desempeña la cátedra de lengua alemana de Lenguas y Literaturas clásicas en la Universidad de Friburgo (Suiza). Sus principales ámbitos de investigación incluyen la filosofía popular griega y romana, especialmente el cinismo, y la poesía latina de época imperial, así como la lexicografía antigua. Es autora de *Epiktet: Vom Kynismus*, Leiden, 1978; y *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979; y editora de *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991. A su libro *Senecas Tragödien: Sprachliche und stilistische Untersuchungen* (1988) pronto le seguirá un detallado comentario sobre *Hercules Furens* de Séneca. Junto con B. K. Braswell está preparando una nueva edición crítica de Estéfano de Bizancio, *Ethnika*.

R. BRACHT BRANHAM, coeditor de este volumen, es profesor asociado de Filología clásica y de Literatura comparada en la Universidad de Emory. Es autor de *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, obra galardonada con el premio Wilson de la Harvard University Press. También es editor y traductor (con Daniel Kinney) de *Satyrica* de Petronio, Berkeley y Los Ángeles, 1996. Sus proyectos actuales incluyen una colección de artículos titulada *Bakhtin and the Classics*, y un estudio comparado de los orígenes de la narrativa en Occidente.

DISKIN CLAY es profesor de Estudios clásicos en la Universidad de Duke. Sus publicaciones han versado sobre literatura y filosofía griegas, e incluyen *Sophocles: Oedipus the King* (con Stephen Berg), Oxford, 1978; *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, 1983; *John Locke: Questions concerning the Law of Nature* (con Jenny Strauss Clay y Robert Horwitz), Ithaca, 1990; y las monografías *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda* y *Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives*, para *Aufstieg und Niedergang der Römischen*

Welt, Berlín, 1990, 1992. Acaba de completar un libro sobre Platón para la serie Hermes Guides de Yale University Press.

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ, coeditora de este volumen, es directora de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París, y encabeza el equipo investigador de Histoire des Doctrines de la Fin de l'Antiquité et du Haut Moyen-Âge—L'Année Philologique (U.P.R. 76). Su principal ámbito de estudio es la filosofía antigua. Es autora de *L'ascèse cynique*, París, 1986, y editora de *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, París, 1993. Con otros miembros de U.P.R. 76, publicó *Porphyry, La vie de Plotin*, 2 vols., París, 1982, 1992. También colabora en una nueva traducción colectiva de Diógenes Laercio.

MIRIAM GRIFFIN es tutora de Historia antigua en el Sommerville College de Oxford, y encargada de la misma materia en el Trinity College, también de Oxford. Es autora de *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, 1976; reimpresión con un añadido, 1992; de *Nero, the End of a Dynasty*, Londres, 1984; y (con E.M. Atkins) de *Cicero: On Duties*, Cambridge, 1991. Es también coeditora, con Jonathan Barnes, de *Philosophia Togata*, Oxford, 1989, y de su próxima continuación: *Plato and Aristotle at Rome*. Actualmente trabaja en un comentario sobre *De Beneficiis* de Séneca.

DANIEL KINNEY es profesor asociado de Inglés y director del programa de Literatura comparada en la Universidad de Virginia. Ha escrito varios estudios sobre la deuda medieval y renacentista con la cultura clásica, y ha obtenido premios por ediciones y traducciones de los escritos latinos de sir Tomás Moro y Abraham Cowley. Con R. Bracht Branham ha traducido también *Satyrica* de Petronio, Berkeley y Los Ángeles, 1996.

DEREK KRUEGER es profesor adjunto de Estudios religiosos en la Universidad de Carolina del Norte, en Greensboro. Es autor de *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley y Los Ángeles, 1996. Actualmente trabaja en un estudio sobre teología, narrativa y estética en las primitivas vidas de santos bizantinas.

A. A. LONG es profesor de Filología clásica y profesor de la cátedra Irving Stone de Literatura en la Universidad de California, en Berkeley. Es autor de *Language and Thought in Sophocles* (1968), *Hellenistic Philosophy* (2.ª ed., 1986), *Stoic Studies* (1996); coautor (con D. N. Sedley) de *The Hellenistic*

Philosophers (1987) y (con G. Bastianini) de *Hierocles* (1992); y editor de *Problems in Stoicism* (1971), (con J. Dillon) de *The Question of Eclecticism* (1988) y (con A. Bulloch y otros) de *Images and Ideologies* (1993).

R. P. MARTIN es profesor de Filología clásica en la Universidad de Princeton. Es autor de *Healing, Sacrifice, and Battle*, Innsbruck, 1983; *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca. 1989; y artículos sobre poesía griega, mito y folklore. Actualmente completa un libro sobre Telémaco, *The Trickster's Son: The Generation of the Odyssey.*

S. MATTON es investigador de Historia de la Filosofía en el Centre National de la Recherche Scientifique, de París. Es fundador y director de *Chrysopoeia*, una revista dedicada a la historia de la alquimia. Además de muchos artículos, ha llevado a cabo una edición crítica de *De Pulchro* y de los *Opuscula Inedita* de F. Cattani da Diacceto (1466-1522), Pisa, 1986. También es editor, con el profesor J.-C. Margolin, de *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, París, 1993.

JOHN L. MOLES es lector de Filología clásica en la Universidad de Durham (Inglaterra). Autor de *Plutarch: Cicero*, Warminster, 1989; y de numerosos artículos sobre Plutarco, Dión Crisóstomo, el cinismo y la historiografía y la biografía antiguas. Actualmente trabaja en una edición de la *Vida de Bruto*, de Plutarco.

HEINRICH NIEHUES-PRÖBSTING es profesor de Filosofía en Erfurt. Sus principales intereses son la filosofía de la retórica, la estética, la historia de la filosofía, el cinismo en sentido antiguo y moderno, la fenomenología y el platonismo. Sus publicaciones incluyen *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 2ª ed., Frankfurt del M., 1988; *Überredung zur Einsicht: Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt del M., 1987; «Ästhetik und Rhetorik in der *Geburt der Tragödie*», en *Nietzsche oder «Die Sprache ist Rhetorik»*, Munich, 1994; y «Das Ende der Rhetorik und der Anfang der Geisteswissenchaften», en *Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog* 1, 1994.

J. I. PORTER es profesor asociado de Filología clásica y de Literatura comparada en la Universidad de Michigan. Autor de *Nietzsche's Atoms*, Stanford, de próxima aparición; y de artículos sobre literatura clásica y moderna y de teoría literaria. Actualmente concluye *The Material Sublime*, un libro de poética no canónica en la antigüedad clásica.

JOEL C. RELIHAN es catedrático del departamento de Filología clásica del Wheaton College, y autor de *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, 1993. Actualmente está finalizando un libro sobre Boecio y comenzando una nueva traducción de *La consolación de la filosofía*.

JAMES ROMM es profesor adjunto de Filología clásica en el Bard College. Su artículo en este volumen es una adaptación de su libro *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration and Fiction*, Princeton, 1992. Actualmente trabaja en un estudio sobre Herodoto.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA Y ANOTADA

Los editores han basado esta bibliografía en una versión anterior de A. A. Long.

OBRAS SOBRE LOS CÍNICOS ANTIGUOS

Hasta fechas recientes no se había establecido un repertorio autorizado de los testimonios sobre los primeros cínicos. Esta carencia ha sido colmada por G. Giannantoni en su monumental *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles, 1990. Parte de esta obra la había publicado previamente Giannantoni bajo el título de *Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1986. El volumen 2 de la obra de Giannantoni de 1990 incluye los fragmentos y testimonios sobre Antístenes, Diógenes, Crates y los cínicos menores, y en el volumen 4 se incluyen extensas notas acerca de esos textos. (Para Crates está también la edición de E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca* 1, Leipzig, 1958; y para Teles, la edición de O. Hense, *Teletis Reliquiae*, Friburgo, 1889; y la traducción española y comentario de P. P. Fuentes González, *Las diatribas de Teles: estudio introductorio y comentario de los textos conservados*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 1990. Para el texto y la traducción de las cartas pseudocínicas, véase A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles*, Missoula, 1977, y E. Müseler, *Die Kynikerbriefe*, 2 vols., Paderborn, 1994. A. G. Gerhard, *Phoenix von Kolophon*, Leipzig, 1909; y J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976, deberían consultarse para el lenguaje y la influencia literaria del cinismo en el período helenístico temprano. Para un breve resumen, véase A. A. Long, *Cambridge History of Classical Literature*, vol. 1, *Greece*, Cambridge, 1985, pp. 637-639, 852-854.

Sobre Antístenes, la colección y notas de Fernanda Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milán, 1966, sigue siendo sumamente útil, como también su estudio general «Antistene», *Studi Urbinati* 1, 1964, pp. 25-76. No hay nada

comparable en inglés, aunque las diseminadas notas de W. K. C. Guthrie en *A History of Greek Philosophy*, 1ª parte, vol. 3, Cambridge, 1969, son interesantes hasta donde alcanzan. Ahora disponemos de una traducción francesa y de un repertorio de conjunto sobre las recitaciones atribuidas a Antístenes: véase M.-O. Goulet-Cazé, *Sophiēs Maiētores, «Chercheurs de Sagesse», Hommage à Jean Pepin*, Collection des Études Augustiniennes, Serie Antiquité 131, París, 1992, pp. 5-36.

Un estudio precursor de las fuentes del primitivo cinismo es el de K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus, supl. 18, Leipzig, 1926; pero una lectura esencial sobre la tradición doxográfica subyacente al tratamiento de Diógenes Laercio del cínico Diógenes, incluye ahora J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7, 1986, pp. 296-382, esp. 317-351 (reimpresión con la paginación original en *Studies in the Historiography of Geek Philosophy*, del autor, Assen, 1990); D. Hahm, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, esp. pp. 4082-4105; y M.-O. Goulet-Cazé, «Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *ANRW* 2, 36, 6, Berlín, 1992, pp. 3880-4048.

La mejor introducción general a la tradición cínica en inglés sigue siendo D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Londres, 1937. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, sigue mereciendo una lectura, aunque está viciado por su rechazo de la tradición anecdótica. (Los puntos de vista de Höistad están resumidos brevemente en su artículo «Cynicism», en P. H. Wiener, ed., *The Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, 1973.) F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1949, a menudo peca de excéntrico, pero toma en consideración mucho material antiguo en inglés. Para un tratamiento mucho más complejo que el ofrecido por esos especialistas, véase H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Kynismus*, Munich, 1979. Este libro —probablemente el mejor tratamiento de la tradición en su conjunto, antigua y moderna, en un solo volumen— es particularmente informativo acerca de la moderna recepción del cinismo, especialmente por parte de Nietzsche. Para una excelente visión general de los cínicos antiguos, véase F. Decleva Caizzi, «I cinici», en *Dizionario degli scrittori greci e latini*, 1988, pp. 503-511. La idea central de la ética de Diógenes es lúcidamente tratada por M.-O. Goulet-Cazé en una obra de mayor amplitud de lo que sugiere el título: *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, 1986. Para un estudio valioso sobre Onesicrito, que incluye un equilibrado tratamiento de Diógenes, véase T. S. Brown, *Onesicritus*, Berkeley y Los Ángeles, 1949. Para una visión de conjunto del cinismo en el Imperio romano, véa-

se M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2720-2833. M. Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991, aporta una selección útil de artículos influyentes y una excelente bibliografía general, ahora suplementada por L. E. Novia, *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*, Londres, 1995. Para un repertorio válido de trabajos actuales sobre el cinismo, véase *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, ed. de M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993.

Sobre la idea de *spoudaoigeloios* (seriocómico), que tan a menudo aparece en estas páginas, véase R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, esp. cap. 1; y K. Döring, «"Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt": Unterhaltsame Formen literarischer Wissenvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, ed. W. Kullmann y J. Althof, Tubinga, 1993, pp. 337-352.

Sobre la utilización del cinismo por el estoicismo, véase J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1980; y M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, sobre todo los apéndices.

Para traducciones inglesas de las principales fuentes, véase voz «Cynics» en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (próximamente).

Obras sobre la recepción del cinismo

Para la recepción del cinismo (además de las obras citadas en la n. 60 de la Introducción), véase los títulos que se enumeran a continuación.

BAJTÍN, M., *The Dialogic Imagination*, trad. C. Emerson y M. Holquist, Austin, 1981.

—, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. C. Emerson, Minneapolis, 1984.

—, *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Bloomington, 1984.

BLANCHARD, W. S., *Scholars' Bedlam: Menippean Satire in the Renaissance*, Lewisburg, Pennsylvania, 1995.

DOWNING, F. G., *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo, 1992.

FLYNN, T., «Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)», en *Final Foucault*, ed. J. Bernauer y D. Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, 1988.

GUTAS, D., «Sayings by Diogenes Preserved in Arabic», en *Le cynisme ancien et*

se M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* 2, 36, 4, Berlín, 1990, pp. 2720-2833. M. Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991, aporta una selección útil de artículos influyentes y una excelente bibliografía general, ahora suplementada por L. E. Novia, *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*, Londres, 1995. Para un repertorio válido de trabajos actuales sobre el cinismo, véase *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque international du C.N.R.S.*, ed. de M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993.

Sobre la idea de *spoudaoigeloios* (seriocómico), que tan a menudo aparece en estas páginas, véase R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Massachusetts, 1989, esp. cap. 1; y K. Döring, «"Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt": Unterhaltsame Formen literarischer Wissenvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, ed. W. Kullmann y J. Althof, Tubinga, 1993, pp. 337-352.

Sobre la utilización del cinismo por el estoicismo, véase J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1980; y M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, sobre todo los apéndices.

Para traducciones inglesas de las principales fuentes, véase voz «Cynics» en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (próximamente).

Obras sobre la recepción del cinismo

Para la recepción del cinismo (además de las obras citadas en la n. 60 de la Introducción), véase los títulos que se enumeran a continuación.

BAJTÍN, M., *The Dialogic Imagination*, trad. C. Emerson y M. Holquist, Austin, 1981.

—, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. C. Emerson, Minneapolis, 1984.

—, *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Bloomington, 1984.

BLANCHARD, W. S., *Scholars' Bedlam: Menippean Satire in the Renaissance*, Lewisburg, Pennsylvania, 1995.

DOWNING, F. G., *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo, 1992.

FLYNN, T., «Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)», en *Final Foucault*, ed. J. Bernauer y D. Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, 1988.

GUTAS, D., «Sayings by Diogenes Preserved in Arabic», en *Le cynisme ancien et*

ses prolongements, véase M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, pp. 475-519, París, 1993.

KRUEGER, D., *Symeon the Holy Fool: Leontius's «Life» and the Late Antique City*, Berkeley y Los Ángeles, 1995.

MARSHALL, P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londres, 1992.

ONFRAY, M., *Cynismes: Portrait du philosophie en chien*, París, 1990.

RELIHAN, J. C., *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, 1992.

SLOTERDIJK, P., *Critique of Cynical Reason*, trad. M. Eldred, Minneapolis, 1987.

INDEX LOCORUM

INDEX NOMINUM

* * *

Impreso en el mes de abril de 2000
en ROMANYÀ/VALLS
Plaça Verdaguer, 1
Capellades
(Barcelona)



Los cínicos

Branham y Goulet-Cazé (Eds.)

El uso coloquial y despectivo que la Historia ha impuesto a la palabra cínico ha conseguido sepultar el carácter y el valor de un movimiento filosófico que fundó las primeras disidencias del pensamiento y la reivindicación de la soberanía individual frente a la ley de los clanes y del poder. Pero su legado sobrevive con vigor, y el exhaustivo estudio que el lector tiene en sus manos reconstruye el desarrollo histórico, los hallazgos y la personalidad de unos pensadores mediterráneos que hicieron, y nunca mejor dicho, escuela.

En *Los cínicos* se describe cómo se impugnó lo comúnmente aceptado y cómo se expandió el cosmopolitismo cínico. De qué modo la obscenidad cumplía el deseo y la necesidad de provocación. Cómo el individualismo reivindicó la única vía virtuosa aceptable y qué idea de la religión subsistía a pesar de todo. Cómo se estableció la extraña combinación cínica de desvergüenza e integridad, de conducta insólita y humanismo. Y de qué modo la influencia de este movimiento filosófico atravesó las edades de la cultura europea hasta llegar a nuestros días.

Seix Barral Manuales de la Cultura


915008-3